افکارِ رومی

محمد عبد السلام

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی

فہرست

سمعیات

مشاہدات و معارف

تعارف

فارسی ادب کا عموماً اور اسلامیات کا خصوصاً کون سا طالب علم ہے، جس نے یہ شعر نہ سُنا ہو:

مثنویِ معنویِ مولوی　　　ہست قرآں در زبانِ پہلوی

بلا مبالغہ عجم کے صوفیوں کے دائروں اور زاویوں، اہلِ ذکر کے حلقوں، خانقاہوں اور مدرسوں میں شاید ہی کوئی اور کتاب اس ذوق و شوق سے پڑھی گئی ہو، جیسی مثنوی مولوی رومؒ۔ پچھلے سات سو برس میں اس کی متعدد شرحیں لکھی گئیں، کئی اصحابِ علم نے اس پر حاشیے قلمبند کیے، اور اپنی اپنی زبان میں اس کے ترجمے کیے۔ شارحین نے اپنے اپنے ذوق اور مقصد کے مطابق اس سے مسائل کا استنباط بھی کیا، اگرچہ بعض اوقات تاویل کا سلسلہ اتنی دور تک چلا گیا ہے کہ اس کا اصل سے کوئی تعلق نہیں رہا۔ اُردو والے بھی کسی سے پیچھے نہیں رہے۔ اردو میں مولانا رومؒ کی سوانح عمری سے متعلق بعض بہت اچھی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ شبلی نے اپنی کتاب "سوانح مولانا رومؒ" میں مثنوی کو تصوف کے نقطۂ نظر سے نہیں، بلکہ عقائد اور علمِ کلام کی کتاب کی حیثیت سے دیکھا۔ قاضی تلمذ حسین نے "صاحب المثنوی" میں نہ صرف سوانحی حالات پوری تفصیل سے بیان کیے، بلکہ مثنوی پر بھی جامع تبصرہ کیا، اور اس کی گوناگوں خوبیوں اور خصوصیتوں کو اُجاگر کیا۔ شبلی کا کام ابتدائی ہی کہا جا سکتا ہے؛ اس کے بعد اس موضوع پر کئی بڑی قابلِ قدر کتابیں شائع ہوئی ہیں۔ "صاحب المثنوی" ہماری زبان میں مولوی رومؒ کی بہترین سوانح عمری کہلانے کی مستحق ہے۔

لیکن اتنی ہر دلعزیزی کے باوجود اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اُردو میں ہمہ گیر پیمانے پر مولوی رومؒ کے تعارف کا سہرا اقبال کے سر ہے۔ اب تک مثنوی کے صوفیہ اور علما کے حلقوں تک محدود رہنے کے باعث خود مولوی رومؒ کے بارے میں بھی عام پڑھے لکھے لوگوں میں بہت کم دلچسپی تھی۔ اقبال نے اپنے کلام میں مولوی رومؒ کو برملا اپنا رہبر اور "گورو" تسلیم کیا اور "جاوید نامہ" کو تو سراسر انھیں کی معیت کا نتیجہ قرار دیا۔ اقبال نے رومی سے بہت استفادہ کیا ہے، جیسا کہ ان کے کلام سے ظاہر ہے۔ لیکن اس طرف بہت کم لوگوں کا خیال گیا ہے کہ خود اقبال نے بھی رومیؒ کو بہت کچھ دیا۔ رومی کی معنویت میں اقبال کی بدولت بہت وسعت پیدا ہوگئی ہے۔ بہر حال، اس سے لوگوں کے دل میں مطالعۂ رومیؒ کی ترغیب پیدا ہوئی جس سے بعض بہت اہم کتابیں وجود میں آئیں۔ ان میں خلیفہ عبدالحکیم کی کتاب (افکارِ رومی) بہت اہم اور خیال انگیز ہے۔

مولانا محمد عبدالسلام خان نے مثنوی کا مطالعہ ایک نئے زاویے سے کیا ہے۔ وہ جن نتائج پر پہنچے ہیں، ان میں سے بعض بہت اہم ہیں، اور ان سے مزید غور و فکر کی راہ کھلتی ہے۔

عام خیال یہ ہے کہ مولوی رومؒ بھی شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے فلسفۂ وحدت الوجود کے پیرو اور مویّد ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مثنوی میں متعدد مقامات پر توحید کی تفصیل ہے۔ لیکن یہ کوئی نئی بات نہیں۔ حضرت ذوالنونؒ مصری سے لے کر تمام صوفیہ اسی کے قائل اور مبلّغ رہے ہیں؛ اور توحید تو عقائدِ اسلامی کا سنگِ بنیاد ہے۔ مولوی رومؒ کا مثنوی میں اسے بار بار تاکید سے بیان کرنا اسی عقیدے کی تبلیغ ہے۔ اس سے یہ کیسے لازم آیا کہ وہ وجودی ہیں اور شیخ اکبر کے مقلّد! عقیدۂ وحدت الوجود روحانی وحدت سے مخصوص ہے، نہ لازم۔ اس کے برخلاف مثنوی میں جہاں کہیں مولوی رومؒ نے توحید کی بات

کی ہے، اس سے ان کا مقصود فنا اور استغراق ہے؛ یہ مسلک اور مقام ہے۔ وحدت الوجود واقعہ ہے، اس کا مقام اور حال سے کیا تعلق!

مولانا محمد عبدالسلام خان نے اس مسئلے پر تفصیلی بحث کی ہے۔ وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مولوی رومؒ وجودی نہیں تھے، بلکہ ان کا عقیدہ اشعری ہے۔ اور وجودیوں اور اشاعرہ میں جو بنیادی اختلافات ہیں، وہ کسی سے مخفی نہیں؛ بے شک، وہ کہیں کہیں اشعریت سے بھی آگے نکل جاتے معلوم ہوتے ہیں، لیکن یہ ان کے باطنی واردات اور مشاہدات کا نتیجہ ہے، ورنہ وہ کسی جگہ نہ اشاعرہ کے خلاف جاتے ہیں، نہ ان کی تردید کرتے ہیں۔

ارتقا کا نظریہ قرآن سے ثابت ہے۔ بعض اصحاب نے مولوی رومؒ کے کچھ اشعار سے بھی اس پر استدلال کیا ہے۔ اگرچہ اس سلسلے میں جو اشعار پیش کیے جاتے ہیں، وہ سب کے سب مفیدِ مطلب نہیں، اور ان میں بہت کھینچ تان کرنا پڑتی ہے، لیکن اس میں بھی شبہہ نہیں کہ مثنوی سے ارتقا کے قانون کی تائید ہوتی ہے اور وہ جمادات سے نباتات، نباتات سے حیوانات، اور حیوانات سے انسان تک بتدریج پہنچنے کے قائل ہیں۔

مولانا محمد عبدالسلام خان اس سے ایک قدم آگے گئے ہیں۔ وہ ثابت کرتے ہیں کہ مولوی رومؒ "پوری کائنات کی عام زندگی کے قائل ہیں"۔ اور ان کے خیال میں "قانونِ ازدواج و ولادت حیوانی زندگی میں محدود نہیں ہے، بلکہ پوری کائنات میں عام ہے"۔ انھوں نے اس نظریے کے ثابت کرنے میں سعیِ مشکور کی ہے۔

اسی طرح ایک اور معرکے کا اکتشاف "کائنات میں ہمجنسی" کی کارفرمائی ہے۔ مولوی رومؒ کے مطابق

در ہر آں چیزے کہ تو ناظر شوی　　　می کند با جنس سیرے معنوی

پھر انھوں نے اس اصول کو اسی دنیا تک محدود نہیں رکھا، بلکہ اسے جنت اور دوزخ تک ممتد کر دیا ہے۔ مولوی رومؒ کے نزدیک ہمجنسیت نوعِ نظر کی یکسانی میں مضمر ہے،

اور یہ یکسانی نمایاں ہوتی ہے اوصاف کے اشتراک سے، جس سے میلان اور کشش پیدا ہوتی ہے۔ پس جہاں بھی دو چیزیں ایک دوسرے میں جذب ہونے کی صلاحیت رکھتی ہیں یا باہم مدغم ہو جاتی ہیں، وہ لازماً ہمجنس ہیں، خواہ یہ مشترک وصف ہمیں آسانی سے نظر نہ آئے۔

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ سلوک کی تعلیم مثنوی کی علتِ غائی ہے۔ لیکن مولوی رومؒ نے مراحلِ سلوک کے بیان میں نہ کہیں تفصیل سے کام لیا ہے، نہ کوئی ترتیب مدِ نظر رکھی ہے۔ مصنف نے آخری باب (سلوک و اسرار) میں جس دقتِ نظر سے مثنوی کے مختلف مقامات سے اشعار لے کر مولوی رومؒ کے فلسفۂ سلوک کو مرتب کیا ہے، وہ بجائے خود ایک کارنامہ ہے۔

دنیا کا کوئی نظریۂ علم حرفِ آخر نہیں ہو سکتا! یہ اسی ذاتِ اول و آخر کا طرۂ امتیاز ہے۔ انسان اسی حد تک مکلف ہے کہ خداوند تعالیٰ کی ودیعت کردہ صلاحیتوں کو استعمال کرنے میں بخل نہ کرے، اور ان کے نتائج سے دوسروں کو مستفید کرتا رہے۔ مجھے یقین ہے کہ اس کتاب سے مثنوی مولوی رومؒ کی افہام و تفہیم میں وسعت پیدا ہوگی۔ انشاء اللہ

مولانا محمد عبدالسلام خان نے یہ مضمون دو لیکچروں کی شکل میں خدا بخش اورنٹیل پبلک لائبریری، پٹنہ کی دعوت پر پیش کیا تھا۔ مکتبۂ جامعہ، لائبریری اور اس کے ڈائرکٹر ڈاکٹر عابد رضا بیدار کا ممنون ہے کہ انھوں نے اسے شائع کرنے کی اجازت دی۔

مالک رام

مقدمہ

مولانا کا عہد

ساتویں صدی کا بڑا حصّہ مولانا
مسلم تاریخ کی تاریک اور پُر آشوب صدی سما عہد ہے۔ اور ساتویں صدی ہجری خاص طور سے مسلم تاریخ کا تاریک، پُر آشوب اور ہولناک دور ہے۔ مسلم دنیا کے لیے یہ سخت ابتلا اور بے چینی کا زمانہ تھا، جان، مال اور عزّت کوئی چیز محفوظ نہ تھی۔ عام اور خاص کی تفریق کے بغیر پورا مسلم معاشرہ بے چارگی، مایوسی، بے یقینی اور خوف و ہراس کا شکار تھا۔ طوائف الملوکی، جنگ و جدل تو تھے ہی کہ ایک عام سیلابِ بلا پوری قوم کو اپنی لپیٹ میں لینے کو بڑھا چلا آ رہا تھا۔

کمزور امارتیں برباد کی جا رہی تھیں اور ان کے کھنڈروں پر حوصلہ مند اُمرا، اپنی اپنی حکومتوں کی تعمیر و توسیع میں مشغول تھے۔ اقتدار کی اس ذاتی کشمکش میں عوام کا خون پانی کی طرح بہہ رہا تھا، دولت لوٹی جا رہی تھی۔ عمارتیں اور جاگیریں تباہ ہو رہی تھیں اور آبادیاں ویرانوں میں بدل رہی تھیں۔ سابق حاکم اور امیر قتل کر دیے جاتے تھے، جو بچ نکلتے وہ ذلت اور گمنامی کی زندگی گزارنے پر مجبور تھے، نئے نئے لوگ برسرِ اقتدار آ رہے تھے۔ ان میں جاہل اور ناکارہ بھی تھے اور عیش پسند بھی۔

بہت سے اہلِ فضل و کمال، جہاں دیدہ اور تجربہ کار خواری اور فراموشی میں وقت کاٹ رہے تھے۔

مسلسل خون خرابوں اور آئے دن کی یورشوں نے لوگوں کو سنگدل بنا دیا تھا عبرتناک انتقام اور لرزہ خیز مظالم روز مرّہ کے معمولی واقعات تھے۔ فتح و تسلّط کے بعد تعیّش جنگوں کے ساتھ طرب کی محفلیں، تکلّفات اور دولت کے مظاہرے، سب نے معاشرے کو اخلاقی لحاظ سے دیوالیہ بنا دیا تھا۔ فرقہ وارانہ فسادات ایک مستقل آفت تھی، ایک ہی آبادی اور ایک ہی قوم کے عوام ایک دوسرے کے خون کے پیاسے تھے اور ان کے اثرات بعض اوقات اتنے دُور رس ہوتے تھے کہ سلطنتیں بھی محفوظ نہیں رہتی تھیں۔ ترکستان، ایران، عراق، مصر، شام، روم اور حجاز سب ایک ہی ناؤ پر سوار تھے۔

صلیبی جنگوں کے سورما، سلطان صلاح الدین ایوبی کے ورثا، تاج و تخت پر بے شرکتِ غیرے قابض ہونے کے لیے اپنے ہی بھائی بھتیجوں سے برسرِ پیکار، فرنگیوں کی اسلامی مقبوضات پر مسلسل تگ و تاز، خوارزم شاہیوں کے ایک طرف غوریوں سے معرکے دوسری طرف سلجوقیوں پر حملے اور ان کے مقبوضات کو اپنی قلمرو میں شامل کرنے کے منصوبے، شیعہ سنّی فسادات اور اس میں ایک دوسرے کے جان و مال کی بربادی، یہ تھیں سلاطین اور عوام کی مجاہدانہ سرگرمیاں۔

ارضی اور سماوی آفات بھی مسلمانوں پر رحم نہیں کھا رہی تھیں، بلا پر بلا غالب تھی؛ قحط نے علاقے کے علاقے تباہ کر دیے تھے، لوگ کتّوں بلّیوں کو ہی نہیں بچوں تک کو بھون کر کھا گئے۔ وباؤں نے آبادیاں کی آبادیاں صاف کر دیں۔ بھرے گھر خالی ہو گئے زلزلوں نے شہر کے شہر تہ و بالا کر ڈالے؛ جہاں بڑے بڑے محل اور حویلیاں تھیں وہاں اونچے نیچے تودوں اور غاروں کے سوا کچھ نظر نہیں آتا تھا۔ ہر طرف سراسیمگی اور ہراس کا دور دورہ تھا۔ مسلم دُنیا کی خود غرضیوں، جاہ طلبیوں اور خوں ریزیوں پر قدرت

کی طرف سے یہ تنبیہیں تھیں لیکن ان سخت تنبیہوں نے بھی کوئی اثر نہیں کیا تھا۔

یہ مقامی اور جا بجا کی تباہیاں کیا کم تھیں کہ دنیائے اسلام کے سب سے بڑے اور دور رس فتنے، تاتاری یلغار نے قریب قریب پوری مسلم دنیا کو سیلاب کی طرح آ لیا۔ تاتاری یورش نے لگ بھگ سارے اہم مسلم مقبوضات کو پامال کر دیا، ہزاروں شہر اجاڑ دیے، علوم و فنون کے بڑے بڑے مرکز ویران ہو گئے، جن بستیوں میں علماء و فضلا کا مجمع تھا اور تشنگانِ علوم کا رواں در کارواں دن رات اترتے تھے وہ سب بے چراغ ہو گئیں، بخارا خاک کا ڈھیر ہو گیا، ساری آبادی تہ تیغ کر دی گئی۔ سمرقند جل کر راکھ ہو گیا، باشندے قتل ہو گئے۔ بلخ، رے، ہمدان، زنجان، قزوین، مرو، نیشاپور اور خوارزم جیسے عالم اسلام کی پیشانی کے چمکتے ستارے ٹوٹ کر مٹی میں مل گئے۔ عروس البلاد بغداد، دنیائے اسلام کا جگمگاتا تاج، ہلاکو کی وحشی اور خونخوار فوج کے ہاتھوں تاخت و تاراج ہو گیا اور مسلم تہذیب و تمدن کی وہ یادگار جو صدیوں میں بنتے بنتے بنی تھی اچانک گرد و غبار کی طرح اڑ گئی۔ سیکڑوں سال تک جمع ہوتا رہنے والا علوم و فنون کا نادر خزانہ چالیس دن میں خاکستر ہو گیا، خلافت عباسیہ کا تنہا وارث، خلیفہ مستعصم باللہ جو دنیا بھر کے مسلمانوں کی آبرو تھا اور اب صدہا سالہ مسلم اقتدار کی صرف روحانی علامت بن چکا تھا، خیمے میں لپیٹ کر پاؤں سے روندوا دیا گیا۔[1] مالی نقصانات کا کہنا ہی کیا، جانی نقصان کے جو اندازے لگائے گئے ہیں ان میں کم سے کم اندازہ نوے لاکھ جانوں کا ہے۔[2] علوم و فنون کے نایاب خزانوں

---

[1] یہ پورا بیان مولانا ابوالحسن علی کی "تاریخ دعوت و عزیمت"، حصہ اول، فتنہ تاتار اور اسلام کی ایک نئی آزمائش، ص ۳۰۸ ـ ۳۴۰ سے ماخوذ ہے۔

[2] سوانح مولانا روم، از علامہ شبلی نعمانی ص ۲۲۔

کی جو بربادی ہوئی اُس پر آج تک علمی دُنیا ماتم کر رہی ہے۔ ابن ندیم نے اپنے زمانے تک کی جتنی کچھ مصنّفات کا اپنی فہرست میں ذکر کر دیا ہے ان کے ناموں اور موضوعات سے اُن انمول ہیروں کی قدر و قیمت کا کچھ اندازہ ہوتا ہے جو ہمیشہ کے لیے نیست و نابود ہو گئے۔

حکومتیں بن رہی تھیں اور بگڑ رہی تھیں، تاتاری سیلاب بڑھتا چلا آ رہا تھا، اور یہ بھی سچ ہے کہ بقول علامہ شبلی مرحوم "اسلام کا علمی دربار اُسی اوج اور شان کے ساتھ قائم رہا۔ محقق طوسی، شیخ سعدی، خواجہ فریدالدین عطار، عراقی، شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ محی الدین ابن عربی، صدرالدین قونوی، یاقوت حموی، شاذلی، ابن الاثیر مورخ، ابن الفارض، عبداللطیف بغدادی، نجم الدین رازی، سکاکی، سیف الدین آمدی، شمس الائمہ کردری، محدث ابن الصلاح، ابن النجار مورخ بغداد، ابن بیطار، ابن حاجب، ابن القفطی صاحب تاریخ الحکما، خونجی منطقی، شاہ بوعلی قلندر، زملکانی وغیرہ۔ اُسی پُر آشوب عہد کی یادگار ہیں"[۱]

لیکن اس سے یہ تاثر کہ علوم و فنون نے اس عام آشفتہ خاطری اور ہولناک بین الاسلامی بربادی کا کوئی اثر نہیں لیا بہت زیادہ قرینِ صواب نہیں۔ اس عہد کے اکثر نامور اور صاحب کمال فضلا گزشتہ دور کی باقیات صالحات تھے؛ پھر یہ اُس زمانے کا مذاق تھا کہ ہر نئی حکومت اپنے آپ کو ہر دل عزیز بنانے کے لیے یا مخالفین پر اظہارِ تفوّق کے لیے اہلِ کمال اور صاحبانِ فضل و مشاہیر کو اپنے گرد جمع کرنا اور انکی حوصلہ افزائی کرنا ضروری سمجھتی تھی جس سے بالواسطہ علوم و فنون کی آبیاری ہو جاتی تھی اور اہلِ علم کو آگے بڑھنے کے مواقع حاصل ہو جاتے تھے۔ مدرسے، مکتبے اور رصد گاہیں قائم کرنے سے کسی حکومت کی علم دوستی کا ہی اظہار نہیں ہوتا تھا بلکہ ان سے قبولِ عام

---

[۱] سوانح مولانا روم از علامہ شبلی ص ۲۲-۲۳۔

میں مدد ملتی تھی اور عوام کی علمی تشنگی کی تسکین کا سامان خود بخود ہو جاتا تھا۔ جہاں تک مجموعی حالت کا تعلق ہے قوم برابر مضمحل ہوتی چلی جا رہی تھی، حوصلے پست تھے۔ اُس کی اُپج اور قوتِ اختراع کمزور ہو رہی تھی، قوتِ مدافعت گھٹ رہی تھی۔ کسی بڑے صدمے کو برداشت کر جانا یا کسی تازہ دم حملے کو پسپا کر دینا اس کی طاقت سے باہر ہو گیا تھا۔

دُنیائے اسلام کا ذہنی رَدِّ عمل

ایران، عراق، شام، مصر اور روم وغیرہ علاقے مسلم دنیا کے دل و دماغ تھے اور یہ علاقے اُس زمانے میں جن حالات سے گذر رہے تھے، ان کی وجہ سے زندگی کے متعلق عام زاویۂ نظر بدل جانا غیر قدرتی نہ تھا۔ زندگی بے وزن معلوم ہونے لگی تھی، بنتی بگڑتی سلطنتوں نے دنیوی جاہ جلال کے پردے آنکھوں پر سے اُٹھا دیے۔ تاتاری فتنے سے شان و شکوہ کا رہا سہا بھرم بھی کُھل گیا اور قوت و جرأت کا نشہ دور ہو گیا۔

مادی اقتدار سے بد دلی، میدانِ عمل سے علاحدگی، روحانی اقتدار کی طرف میلان اور گوشۂ عافیت کی تلاش وقت کی پکار تھی، مادی تسکین کے وسائل پر دست رس نہ تھی لیکن روحانی طمانیت حاصل کر لینا قابو میں تھا۔ شاہی بارگاہیں پُرخطر تھیں لیکن فقیروں کی درگاہیں امن و آشتی کا گہوارہ تھیں، چنانچہ وہی عام اور خاص کا مرجع بن گئیں۔ شیوخِ طریقت سے عقیدت، سلاسلِ اولیا سے انتساب اور مسند نشینانِ خانقاہ کی برکات سے فائدہ اٹھانے کی عام خواہش، اُس عہد کے مطالبے تھے۔ شیخ نجم الدین کبریٰ، شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ اکبر، ابن عربی، خواجہ فرید الدین عطار، صدر الدین قونوی جیسے کثیر صاحبانِ ارشاد اور ائمۂ تصوف وقت کے اسی باطنی تقاضے کا جواب تھے۔ دُنیوی کے مقابلے میں اُخروی اقتدار کی علامت تھے، اور فانی و باقی میں جو تضاد اب واضح طور سے نمایاں ہو چکا تھا اس میں باقی کے نمائندہ تھے۔

بقا اور فنا یا روحانیت اور مادّیت میں ارتباط اور توافق کا رشتہ چھوٹ جاتا ہے تو زندگی کی وحدت تقسیم ہو جاتی ہے، دُنیوی اور اُخروی زندگیوں میں تصادم رونما ہونے لگتا ہے۔ زندگی کا حوصلہ کمزور پڑ جانے پر فانی سے دلبستگی نہیں رہتی اور ساری توجہ باقی پر مرکوز ہو جاتی ہے۔ متزلزل اور طوفانی ماحول سے تابِ مقابلہ نہیں رہتی تو اُس سے کنارہ کش ہو کر اپنی الگ دُنیا بسا لینا یا خود اپنی ذات میں محو ہو جانا غیر معقول نہیں۔ یہ احساس کی شدّت اور اعصاب کی افسردگی کا اثر ہے اور قوموں کو اپنی تاریخ کے نازک وقفوں میں ان سے دوچار ہونا ہی پڑتا ہے۔ شعلۂ حیات مسلسل حرکت اور پیہم جد و جہد سے پھیلتا اور بڑھتا ہے اور ساکن ہو کر سکڑنے اور گھٹنے لگتا ہے۔ زندگی تن بہ تقدیر ہو کر بیٹھ جاتی ہے تو اس کی بالیدگی جاتی رہتی ہے، عالم اسلامی کے یہ اہم خطے اپنی اِسی افسردگی کے دور سے گزر رہے تھے، زندگی عافیت اور سکون کی تلاش میں تھی، خانقاہیں اس کو مہیا کر رہی تھیں، حیات پناہ ڈھونڈ رہی تھی، روحانیت کے دروازے اس کے لیے کھلے ہوئے تھے۔ نئے جوش اور نئی امنگوں کے لیے اب نئے خون کی آمیزش درکار تھی۔

ساتویں صدی کا تصوّف اور فنا و بقا کی اہمیت

فنا اور بقا کا تصوّر تصوّف میں اگرچہ تیسری صدی ہجری سے متعارف ہو چکا تھا لیکن سلوک کی غایت اور اس کا منتہیٰ قرار پانے کے لیے یہی عہد سب سے زیادہ مناسب تھا۔ بشریت کی نفی اور الوہیت کا اثبات تصوّف کا مرکزی خیال تھا۔ انسانی اوصاف سے اپنے آپ کو خالی کر لینا اور اُن کو فنا کر دینا اور الوہی صفات میں خود کو باقی بنا لینا صوفیانہ ریاضتوں اور مجاہدوں کا مقصد تھا مظاہر کی تلاطم خیز کثرت سے یکسوئی حاصل کر کے آغوشِ وحدت میں قرار، وصل اور معیت تھی، سکر، خود فراموشی، اپنے آپ اور ماحول سے کامل غفلت یہ ایک حالت تھی،

اور جوش، سرمستی، اپنے آپ میں مگن رہنے کی کیفیت یہ دوسرا حال تھا۔ بزرگانِ طریقت کے یہاں اِن احوال و مواجید کی بڑی اہمیت تھی۔

یہ عہد گویا فنا اور بقا کا عہد تھا۔ قریب قریب تمام صوفیانہ تعلیمیں اس سے متاثر تھیں۔ شیخ شہاب الدین سہروردی اور محیُ الدین ابن عربی اس کی تقسیم، تطبیق اور توجیہہ میں مصروف تھے اور اس سلسلے کے منتشر تصوّرات کو جمع کر رہے تھے اور ترتیب دے رہے تھے۔ فانی سے بے تعلقی اور باقی سے شغف، خانقاہی ارشاد و تربیت کا یہی حاصل رہ گیا تھا۔ خودی معطل کر کے خدائی فعالی میں زندگی گذارنا، کثرت کو محو کر کے وحدت کو طاری کر لینا یہی سلوک کا مطمح نظر بن گیا تھا۔ اپنے علم، ارادے، اختیار اور اقتدار کو گم کر کے ہمہ علم، ہمہ ارادہ اور ہمہ اقتدار وحدت میں باقی ہو جانا تصوف کا نصب العین تھا۔ فقرا کے دربار اور مشائخ کی مجلسوں میں اسی قسم کے تصورات موضوعِ تلقین اور معیارِ عرفان تھے۔

مولانا ساتویں صدی کے اسی تصوف کی آغوش میں مولانا نے آنکھیں کھولیں، اسی صوفیانہ ماحول میں اُن کی نشو و نما ہوئی اور سلوک کی منازل طے کیں، وقت کے مشہور مشائخ کی صحبتوں میں شریک ہوئے اور اُن سے ظاہری اور باطنی فیض حاصل کیے اور آخر میں مسندِ ارشاد و تلقین کو مجتہدانہ حیثیت میں زینت بخشی، امامِ فن اور مرشد کامل کی صورت میں مریدین کی تربیت کی[1] اور مولویہ یا جلالیہ کے نام سے ایک

---

[1] اولیری نے "عربی فکر اور تاریخ میں اس کا مقام" ص ۲۰۵ میں بیان کیا ہے کہ نظری تصوف کی ذوالنون مصری سے ابتدا ہوئی اور رومی پر اس کا خاتمہ ہو گیا۔ بعد کے مصنفین کے یہاں اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ ان کی تعلیمات کو نئے نئے اسلوبوں میں پیش کر دیں۔

مستقل صوفیانہ سلسلے کی بنیاد ڈال دی جو اب تک موجود ہے اور اپنی بعض خاص ریاضتوں، عجیب رسموں اور روایتی لباسوں کی وجہ سے عالمگیر شہرت رکھتا ہے۔ اہلِ یورپ اس سلسلے کے فقرا کو "رقّاص درویشوں" کے لقب سے جانتے ہیں۔ نمد کی بے جوڑ لوٹ پی اور چُنّت دار جامہ اس فرقے کا مخصوص لباس ہے۔ مشائخ اس ٹوپی پر عمامہ باندھ لیتے ہیں۔ ذکر و شغل کا بھی خاص طریقہ ہے، سب لوگ حلقہ بنا کر بیٹھ جاتے ہیں، ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ سینے پر رکھتا ہے اور دوسرا ہاتھ پھیلا کر رقص کرنا شروع کر دیتا ہے۔ اس خاص رقص میں نہ آگے بڑھتا ہے نہ پیچھے ہٹتا ہے بلکہ ایک ہی جگہ جم کر برابر چکر لگاتا رہتا ہے۔ سلسلے میں داخل ہونے کے لیے سال بھر مسلسل ادنیٰ درجے کی خدمتیں لی جاتی ہیں۔ نفس کُشی کا یہ نصاب پورا ہو جاتا ہے تو غسل کرا کر محرّمات سے توبہ کرائی جاتی ہے اور سلسلے میں داخل کر لیا جاتا ہے۔[1]

---

[1] سوانح مولانا روم ص ۲۱-۲۲۔

مولانائے رُومی

مولانا کا نام ونسب اور ولادت

مولانا کا نام محمدؐ لقب جلال الدین، خداوند گار خطاب اور مولانائے رومی عرف تھا۔ آپ والد کی طرف سے صدیقی تھے۔ والدہ کا سلسلۂ نسب مشہور بزرگ سلطان ابراہیم ادہم سے ملتا تھا، والد کا نام محمدؐ بہاء الدین وَلد لقب اور سلطان العلماء خطاب تھا۔ آپ بلخ کے نہایت معزز اور محترم خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ خود آپ کے والد بلخ کے بہت مُوقّر عالمِ دین اور باکرامت شیخِ طریقت تھے۔ عوام میں غیر معمولی اثر اور اُمرا و ملوک پر اُن کی ہیبت تھی۔

۶ ربیع الاول ۶۰۴ھ میں مولانا بلخ میں پیدا ہوئے۔ سیّد بُرہان الدین محقق ترمذی سلطان العلما کے خاص ارادت مندوں میں تھے، مولانا کی تربیت و تعلیم اُن سے متعلق کردی گئی۔ مولانا ان کی گود میں کھیلے کھی اور اُن کی آغوشِ تربیت میں ابتدائی تعلیم بھی حاصل کی۔ بلخ کی سکونت ترک کرنے تک سید محقق برابر ان کے اتالیق رہے۔

مولانا اور ان کے خاندان کی بلخ سے ہجرت

سلطان العلما کا روز افزوں

قبولِ عام، مریدوں اور معتقدوں کی کثرت، بلخ کا بااثر طبقہ اسے کیسے برداشت کرتا پھر سلطان العلما کی مجلسوں میں علماے ظاہر کی دنیا طلبی اور غیر دینی علوم میں ان کے انہماک پر نام لیے اور بغیر نام لیے گرفتیں بھی کی جاتی تھیں۔ سلطان العلما کی یہ گرفتیں علما کو ناگوار گزرتی تھیں اور وہ بھی موقعے کے منتظر تھے، اتفاق سے ایک روز بادشاہ؛ علاء الدین محمد خوارزم شاہ سلطان العلما کی زیارت کو آگیا، آپ کے آس پاس مُریدوں اور عقیدت مندوں کا غیر معمولی اژدہام دیکھ کر تعجب کرنے لگا مصاحبین کو موقع مل گیا، انھوں نے بادشاہ کو سمجھایا کہ یہ قبولِ عام سلطنت کے لیے خطرے سے خالی نہیں۔ اُن کی بات بادشاہ کے دل میں گھر کر گئی اور چونکہ وہ نجم الدین کبریٰ کے خلیفۂ اعظم مجد الدین کو غرق کرا چکا تھا جس کی وجہ سے شیخ اور اُن کے مریدوں اور معتقدوں کو اس سے ناگواری پیدا ہو گئی تھی، سلطان العلما ان کے مریدوں میں شامل تھے اور بقول بعض خلیفہ بھی تھے اس لیے یہ خطرہ اس کے لیے خلافِ قیاس نہ تھا، غرض یہ کہ اُس نے خزانے اور قلعے کی کنجیاں سلطان العلما کے پاس اس پیغام کے ساتھ بھیج دیں کہ اصل میں سلطنت تو آپ کی ہے، میرے پاس کنجیوں کے سوائے کیا ہے، انھیں بھی آپ ہی رکھیے۔ سلطان العلما اہلِ بلخ کے طرزِ عمل سے ناراض تو تھے ہی بادشاہ کا یہ انداز دیکھ کر انھوں نے بلخ چھوڑ دینے کا عزم کر لیا اور کہلوا دیا کہ میں یہاں سے چلا جاتا ہوں، حکومت و سلطنت آپ کے لایق ہے ہم فقیروں کو اس سے کیا تعلق۔

اگر یہ روایت صحیح ہے کہ سلطان العلما شیخ نجم الدین کبریٰ کے مریدین میں سے تھے اور صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ بھی نہیں کیونکہ سلطان العلماء کے ملفوظات میں اس تعلق کی طرف اشارہ ہے اگرچہ زیادہ واضح نہیں، مگر مولانا نے اپنے اشعار میں واضح اشارہ کیا ہے، تو یہ بھی قرینِ قیاس ہے کہ شیخ نجم الدین کبریٰ نے جہاں اپنے بعض مریدوں

کو تاتاری حملے کے خطرے کی بنا پر بلخ چھوڑنے کی ہدایت کی تھی[1] سلطان العلماء کو بھی جوان کے خلفاء میں تھے ہدایت کی ہو اور سلطان العلما نے شیخ کی ہدایت پر بلخ چھوڑا ہو۔ فروزاں فرنے "رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین" میں ہجرت کی وجہ تاتاری لشکر کی بے رحمانہ خوں ریزی سے خوف و ہراس قرار دی ہے۔[2]

مولانا ابھی چھ سال کے تھے کہ شنبے کے روز اواخرِ ۶۱۰ھ یا اوائلِ ۶۱۱ھ میں اور بقول فروزاں فر ۶۱۷ھ سے کچھ پہلے[3] سلطان العلما اپنے خاندان اور خاص خاص مریدوں کے ساتھ بلخ سے روانہ ہو گئے، نیشاپور آئے یہاں شیخ فریدالدین عطار سے ملاقات ہوئی۔ شیخ نے مولانا کو اپنی کتاب "اسرارنامہ" عنایت کی جس کو مولانا آخر دم تک نہایت عزیز رکھتے تھے۔ نیشاپور سے بغداد پہنچے اور کچھ دنوں ٹھہر کر بارادۂ حج حجاز کو روانہ ہو گئے۔ حج سے فارغ ہو کر یہ قافلہ دمشق اترا، وہاں سے ملاطیہ اور ملاطیہ سے آذربائیجان کے آق شہر میں چار سال مقیم رہا، پھر لارندہ آ گیا، یہاں سلطان العلما کم و بیش سات سال رہے۔ مولانا کی اٹھارہ سال کی عمر تھی کہ ۶۲۱ھ یا ۶۲۲ھ میں سمرقند کے ایک شریف، باعزت اور دولت مند مہاجر خواجہ شرف الدین سمرقندی کی صاحبزادی گوہر خاتون سے آپ کا عقد ہو گیا اور یہیں ۶۲۳ھ میں مولانا کے سب سے بڑے صاحبزادے سلطان ولد کی ولادت ہوئی۔ آپ کے دوسرے فرزند علاء الدین بھی یہیں پیدا ہوئے۔ ۶۲۶ھ میں سلطان العلماء قونیہ[4] پہنچے اور اسی کو وطن بنا لیا۔ یہاں

---

[1] نفحات الانس ص ۲۷۳۔ [2] رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی جلال الدین محمد ص ۱۵۔

[3] رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد ص ۳۳۔

[4] قونیہ انقرہ سے جنوب کی طرف ڈیڑھ سو میل کی مسافت پر ہے۔ وسطی اناطولیہ کے بے آب و گیاہ پہاڑی علاقے میں ۳۳۲۰ فٹ بلندی پر چھوٹی سی سرسبز وادی میں یہ بستی

(بقیہ فی صفحہ آئندہ پر)

رہتے ہوئے ابھی دو ہی سال گزرے تھے کہ ۶۲۸ھ میں سلطان العلماء کا انتقال ہو گیا۔

قریب قریب پندرہ سال مولانا سفر و حضر میں اپنے والد کے ساتھ رہے اور ظاہری علوم کے ساتھ باطنی معارف کی بھی تکمیل کرتے رہے۔ قونیہ پہنچے ہیں تو علوم و معارف کی ایک حد تک تکمیل ہو چکی تھی، چنانچہ سلطان العلماء کی تجویز پر امیر بدر الدین گہرتاش دژدار نے جو بادشاہ کا اتالیق تھا، مولانا کے درس دینے کے لیے ایک مدرسہ "مدرسۂ خداوندگار" کے نام سے تعمیر کرا دیا اور اُس کے مصارف کے لیے ایک بڑا وقف مقرر کر دیا۔ اس مدرسے سے متعلق خدّام و طلبہ کے لیے کوئی دارالاقامہ نہ تھا۔ مولانا کے زمانے میں بڑے اصرار کے ساتھ امیر تاج الدین نے دارالاقامہ بھی تعمیر کرا دیا تھا۔

مولانا کی جانشینی سلطان العلما کی وفات کے بعد بادشاہ اور دوسرے مخلصین و مریدین کے اتفاق و اصرار سے چوبیس سال کی عمر میں ۶۲۸ھ میں مولانا کو سلطان العلما کا جانشین بنا دیا گیا اور سلطان العلما کا سلسلہ درس و ارشاد جاری ہو گیا۔ یہ سلسلہ مسلسل اور مستقل نہیں رہ سکا کیونکہ اکثر اور خاصے وقفوں کے لیے مولانا قونیہ سے باہر رہتے تھے یا دوسرے مشاغل میں مصروف رہنا پڑ جاتا تھا اور یہ سلسلہ منقطع ہوتا رہتا تھا۔

محقق ترمذی سے مولانا کی بیعت مولانا کے اتالیقِ خاص اور سلطان العلما کے نہایت عزیز مرید اور خلیفہ سیّد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) واقع ہے۔ کم و بیش ۵۶ ہزار کی آبادی ہے، اکثر پرانی مسجدیں، مدرسے، محل سرائیں اور درگاہیں ویران ہو چکی ہیں، کچھ مقفل ہیں اور کچھ شکستہ حالت میں پڑی ہیں۔ ("قونیہ" از میاں بشیر احمد، ہمایوں، جنوری ۱۹۵۱ء)

برہان الدین محقق ترمذی سلطان العلما کی ہجرت کے زمانے میں بلخ ہیں نہ تھے، مدت کے بعد بلخ آئے تو سلطان العلما کا قونیہ میں سکونت پذیر ہونا معلوم ہوا چنانچہ اُن کی زیارت کے لیے قونیہ کا رُخ کیا، اواخر ۶۲۹ھ میں قونیہ پہنچے، سلطان العلما کا انتقال ہو چکا تھا اور مولانا اُس زمانے میں لارندہ میں تھے، محقق ترمذی نے خط لکھ کر مولانا کو قونیہ بُلایا۔ مولانا فوراً قونیہ آگئے۔ محقق ترمذی نے مولانا سے کہا کہ تم قال میں تو اپنے والد سے بڑھ گئے لیکن سلطان العلما کا ایک حال بھی تھا جب تک اس کو حاصل نہیں کروگے والد کے صحیح اور مکمل وارث نہیں ہو سکتے۔ مولانا سید ترمذی کے مرید ہو گئے، اور ان کی وفات تک نو سال اُن سے فیض باطنی حاصل کیا۔ ان کی وفات کے بعد ۶۳۷ھ سے مولانا کا سلسلۂ درس و ارشاد مستقل طور سے قونیہ میں جاری ہو گیا۔

طلب علم کے لیے مولانا کا سفرِ شام

اکتساب فیض کی نو سالہ مدت میں ہی علوم ظاہری کی تکمیل کے لیے مولانا نے شام کا بھی سفر کیا۔ محقق ترمذی کی آمد کے سال بھر بعد مولانا حلب کو روانہ ہو گئے، مدرسہ حلاویہ میں قیام رہا اور مختلف مدارس میں متعدد اساتذہ سے تحصیلِ علوم کی۔ کمال الدین ابن عدیم سے خاص طور سے فائدہ اٹھایا۔ لگ بھگ ۶۳۱ھ تک آپ حلب میں مقیم رہے، وہاں سے آپ دمشق آگئے، مدرسہ مقدسیہ یا برانیہ میں سے کسی مدرسے میں آپ کا قیام رہا اور تحصیل میں مصروف ہو گئے۔

قیام دمشق کے زمانے میں آپ معارف باطنیہ سے بھی غافل نہیں رہے۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، شیخ سعد الدین حموی، شیخ اوحد الدین کرمانی، شیخ صدر الدین قونوی سے صحبتیں رہتی تھیں، اور حقائق و معارف موضوعِ گفتگو ہوتے تھے۔ بعض روایات

کی رو سے آپ نے شمس الدین تبریزی کو سب سے پہلے یہیں دیکھا تھا، یہ سرِ راہے ملاقات تھی، باہم تعارف یا تبادلِ خیال کی نوبت نہیں آئی، مولانا ادھر متوجہ ہوئے اُدھر وہ ہجوم میں غائب ہو گئے اور ایسے غائب ہوئے کہ پھر نہیں ملے۔

دمشق میں مولانا غالباً ۶۳۵ھ تک رہے، ۶۳۵ھ یا ۶۳۶ھ میں قونیہ آ گئے اور مستقل طور سے یہیں رہنا شروع کر دیا اور پھر شمس تبریز کی روپوشی تک برابر یہیں رہے۔ اس عرصے میں محقق ترمذی کے انتقال کی خبر سُن کر ۶۳۷ھ میں کچھ دنوں کے لیے قیصریہ جانا پڑا تھا اور بس۔

مولانا کا فضل و کمال اور آپ کے مشاغل

مولانا کا اپنے عہد کے مشہور حنفی علما میں شمار تھا۔ "الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیہ" کے مصنف کے بقول وہ اصل مذہب اور خلافیات کے عالم تھے، فقہیات میں ان کی وسعتِ نظر مسلّم تھی، ان کے علاوہ اُس زمانے کے مروّجہ علوم وفنون میں انھیں کامل دستگاہ تھی۔ علم کلام میں ان کی مہارت کی اہم شہادت خود مثنوی ہے، جہاں تک علم حقایق کا تعلق ہے آپ کی حیثیت امام اور مجتہد کی تھی جس کا ثبوت آپ کا منظوم و منثور کلام ہے۔

مریدین کی باطنی تربیت اور ہدایت کے ساتھ ساتھ آپ کا خاص مشغلہ تدریس و تعلیم تھا، مدرسۂ خداوندگار تو آپ کا اپنا مدرسہ تھا اور اس کا درس آپ سے متعلق تھا، لیکن اس کے علاوہ آپ دوسرے کئی مدرسوں میں درس دیتے تھے، درس و تدریس کے علاوہ وعظ و تذکیر کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ اپنے مدرسے میں وعظ و تذکیر کی مجلسیں تو ہوتی ہی تھیں لیکن لوگوں کی درخواست پر دوسرے مقامات پر بھی وعظ و تذکیر کے لیے تشریف لے جاتے تھے۔ وعظ کا معمول یہ تھا کہ قاری قرآن مجید سے کوئی آیت تلاوت کرتا اور مذکّر و واعظ اُس کے معانی اور نکات بیان کرتے، اس ضمن میں

ترغیب و ترہیب اور وعظ و تذکیر بھی ہو جاتی! یہی مروّجہ معمول مولانا کا طریقۂ تذکیر تھا۔

فتویٰ نویسی آپ سے باضابطہ متعلق تھی، بیت المال سے اس خدمت کا ایک دینار روزینہ مقرر تھا، اس روزینے کو حلال و طیب بنانے کے لیے مولانا فتووں کے جوابات دینے میں بڑا اہتمام کرتے تھے۔ سُکر و استغراق کے غلبے کے زمانے میں بھی حکم تھا کہ فتویٰ آئے تو فوراً آپ کے سامنے پیش کیا جائے۔ چنانچہ خدّام ہمیشہ قلم دوات مہیا رکھتے اور فتویٰ آتے ہی مولانا سے اس کا جواب لکھوا لیتے۔

مولانا کے یہ مشاغل ۶۴۲ھ تک برابر قائم رہے اور اس عرصے میں آپ کی زندگی خالص عالمانہ رہی، سر پر عمامہ باندھتے تھے اور علماء کے انداز پر کشادہ آستینوں کی عبا پہنتے تھے۔[1] زہد و تقویٰ، عبادت و ریاضت، مطالعۂ کتب کے ساتھ درس، افتا، وعظ، تلقین و تربیت مولانا کی زندگی تھی۔ قوالی و سماع سے بچتے تھے، شعر و شاعری سے تعلق نہ تھا۔ ہر عمل سے عالمانہ وقار اور ہر کام میں مشیخت کی شان نمایاں تھی۔

شمس تبریز کی قونیہ میں آمد

محقق ترمذی کی وفات کے بعد چار پانچ سال مولانا پر گراں گزرے؛ ذہنی انتشار طاری رہا اسی اثنا میں شمس الدین محمد بن علی تبریزی قونیہ میں وارد ہوئے اور ایک سرائے میں قیام کیا ۲۶ جمادی الاُخریٰ ۶۴۲ھ کا واقعہ ہے، سرائے کے سامنے ایک چبوترا تھا، اکثر معززین شہر وہاں آکر بیٹھا کرتے۔ شمس الدین وہیں بیٹھ گئے۔ مولانا مدرسے سے واپس ہوتے ہوئے اُسی طرف آگئے۔ شمس تبریز نے مولانا کو دیکھ کر شیخ بایزید کے بعض تعلّی آمیز کلمات اور مقابلے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی احادیث پیش کیں جن سے آپ کے عجز اور جذبہ عبودیت کا اظہار ہوتا تھا اور مولانا سے بایزید کے ان اقوال کی توجیہہ دریافت کی۔ مولانا نے بایزید کے شطحات کی صوفیانہ انداز میں توجیہہ کر دی۔ معلوم

---

[1] اردو ترجمہ مناقب العارفین ص ۹۴۔

نہیں ان بزرگوں نے ایک دوسرے میں کیا پایا اور کیا دیکھا، یہ معمولی اور عام سوال وجواب تو توجہ جذب کرنے کا بہانہ تھے۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے بغل گیر ہو گئے، کس نے کیا دیا اور کیا لیا، یہ اُن کی اپنی باتیں ہیں، ہوا یہ کہ مولانا کی زندگی میں ایک انقلاب آگیا۔ عالمانہ ثقاہت رخصت ہوئی، مشیخت کا وقار غائب ہوا، رندانہ جوش وشوق کا غلبہ ہو گیا اور ایک نیا دور شروع ہو گیا، جذب وسرمستی کا دور۔ مولانا شمس تبریز کو اپنے ساتھ لے آئے اور یہ دونوں بزرگ شیخ صلاح الدین زرکوب کے حجرے میں معتکف ہو گئے اور مہینوں عزلت نشین رہے، صرف صلاح الدین زرکوب جو محقق ترمذی کے مرید تھے اور پھر مولانا سے فیض اٹھایا تھا۔ اس خلوت کدے میں جا سکتے تھے، کسی دوسرے کو جانے کی مجال نہ تھی۔

مولانا کی حالت میں انقلاب

شمس تبریز کی صحبت نے گویا مولانا کی کایا پلٹ دی؛ علم قال سے تعلق چھوٹ گیا، کتابیں گویا دریا برد ہو گئیں، درس وتدریس، وعظ وتذکیر ترک ہوئے، عالمانہ لباس کو تیاگ دیا، مولویانہ ثقاہت کے ساتھ سجادہ نشینی کا بھاری بھرکم پن بھی رخصت ہوا، مریدوں کی تلقین وتربیت بے التفاتی کی نذر ہو گئی۔

احوال ومواجید کی منزل شروع ہوئی۔ سماع وقوالی سے رغبت پیدا ہو گئی اور یہ انہماک ہوا کہ لوگ انگشت نمائی کرنے لگے، دست افشانی، چرخ اور رقص معمول ہو گئے، سماع نے مولانا کے خاص سلوک کی حیثیت اختیار کرلی۔ شاعری مولانا کی فطرت تھی لیکن یہ جوہر عالمانہ شکوہ اور سجادہ نشینی کے جاہ وجلال میں دبا ہوا تھا۔ شوق وسرمستی نے اس مصنوعی غلاف کو پارہ پارہ کر دیا تو یہ فطری مذاق غزلوں، رباعیوں اور عالمی شہرت کی مثنوی میں نمایاں ہو گیا۔

۶۴۲ھ مولانا کی عام زندگی اور خاص کر صوفیانہ زندگی کا بالکل نیا موڑ تھا

جس پر زندگی کا ڈھانچہ ہی بدل گیا؛ تصوّرات بدل گئے، عقائد و خیالات میں تغیر آ گیا اور تصوّف کے نئے اُفق اُبھر کر سامنے آ گئے، نئی منزلیں دکھنے لگیں اور یہ سب کچھ شمس تبریز کی صحبت کا اثر تھا۔

مولانا اور شمس تبریز کا تعلق

مولانا شمس تبریز کے باقاعدہ مرید نہیں ہوئے اور نہ شمس تبریز نے انھیں خام کار اور ہدایت و ارشاد کا محتاج سمجھا بلکہ کسی استثنا اور تخصیص کے بغیر ان کے روحانی مرتبے کی عظمت و جلالت کا بار بار اعتراف کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں بزرگوں کی صحبتیں بلند تر عروج کے لیے گویا مشترک اقدام تھیں اور دونوں ایک دوسرے سے فیض حاصل کر رہے تھے اور ہر ایک دوسرے کو اپنے عروج کے لیے ناگزیر سمجھتا تھا تاہم اس سلسلے کی تمام روایات کو سامنے رکھنے سے اور شمس تبریز کی غیبوبت اور مولانا کی بے چینی اور جستجو سے یہ نتیجہ ضرور نکالا جا سکتا ہے کہ مولانا اپنے لیے ان کی صحبت کو زیادہ ضروری جانتے تھے، اس کے ساتھ مولانا کے اس تاثر کو بھی شامل کر لیا جائے کہ "اگر حضرت مولانا ے بزرگ سالے چندے ماندمن محتاجِ شمس الدین تبریزی نمے شدم" تو اس نتیجے میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں رہتی۔

شمس تبریز کا قونیہ چھوڑ دینا

شمس تبریز نہ حسب نسب کے لحاظ سے معروف شخصیت تھے نہ ان کی مشیخت اور روحانی عظمت کی شہرت تھی۔ ایک مستور الحال اور بے ننگ و نام کا مولانا پر یہ اثر کہ وہ سب کو چھوڑ کر اس کے ہو جائیں پرانے رسم اور طریقے ترک کر کے اُس کے کہے پر آمنّا صدّقنا کہیں اور اُس کی پیروی کو فخر سمجھیں، مریدوں اور تعلق والوں کو شاق گزرتا تھا، مولانا سے کچھ کہہ نہیں سکتے تھے شمس تبریز کے دشمن ہو گئے اور مولانا کی غیبت میں اُن کے ساتھ گستاخانہ برتاؤ کرنے لگے اور درپئے آزار ہو گئے۔ شمس تبریز نے مولانا کے خیال سے بہت دنوں تک اس

ناروا طرزِ عمل کو برداشت کیا لیکن جب دیکھا کہ مولانا کے ساتھ مزید رہنا کسی بڑے فتنے کا سبب ہوسکتا ہے تو ایک دن خفیہ قونیہ سے نکل کھڑے ہوئے، یہ یکم شوال ۶۴۳ھ کا واقعہ ہے۔

شمس تبریز کے اس طرح اچانک بغیر اطلاع قونیہ سے چلے جانے کا مولانا کو بہت صدمہ ہوا اور بجائے اس کے کہ مولانا مریدین و متعلقین کی طرف متوجہ ہوتے آپ نے سب سے بے تعلقی اختیار کرلی اور عوام کے ساتھ خواص بھی آپ کے فیضِ صحبت سے محروم ہوگئے۔

شمس تبریز سے نامہ و پیام اور قونیہ میں اُن کی دوبارہ آمد

مولانا کی یہ گوشہ گیری اور بے تعلقی اُس وقت تک برابر قائم رہی کہ دمشق سے شمس تبریز کا خط آگیا۔ خط آجانے پر مولانا کی حالت سُدھرنے لگی۔ جن لوگوں نے شمس تبریز کے خلاف شورش میں حصہ نہیں لیا تھا مولانا اُن پر شفقت کرنے لگے، مخالفین نے بھی معافی مانگ لی اور بہت کچھ عذر خواہی کی۔ مولانا کو جب یہ یقین ہوگیا کہ شمس تبریز کے خلاف لوگوں کا جوش ٹھنڈا ہوگیا ہے اور اب کسی شورش کا خطرہ نہیں ہے تو آپ نے اپنے فرزند سلطان ولد کو زادِ راہ کے ساتھ شمس کو لینے دمشق بھیجا۔ شمس تبریز سلطان ولد کے ساتھ قونیہ دوبارہ آگئے، مولانا کو بڑی خوشی ہوئی اور پھر سماع کی مجلسیں پورے جوش و خروش اور دھوم دھڑکے سے شروع ہوگئیں مخالفین نے براہِ راست شمس تبریز سے معافیاں مانگیں اور عذر خواہیاں کیں۔ مولانا نے شمس تبریز کے ایما پر اپنی پروردہ لڑکی کیمیا خاتون کا ان سے عقد کر دیا اور گھر داماد کی طرح وہ مولانا کے یہاں رہنے لگے۔

شمس کی دوبارہ اور مستقل روپوشی

یہ محفل زیادہ دنوں تک نہیں جمی۔ پُرانی رنجشیں سطحی طور سے دب گئی تھیں پوری طرح دور نہیں ہوئی تھیں۔ کچھ گھر بلو شکایتیں پیدا ہوئیں جنھیں بہانہ بنا کر

مفسدوں نے حالات کو بد سے بدتر کر دیا، اس میں مولانا کے فرزند علاء الدین کو بھی دخل تھا۔ مفسدوں کے ساتھ ان کے شامل ہو جانے سے شمس تبریز کے لیے قونیہ میں رہنا دشوار ہو گیا اور انھوں نے ہمیشہ کے لیے قونیہ سے رخصت ہو جانے کی ٹھان لی۔ ۶۴۵ھ کا واقعہ ہے کہ ایک روز بغیر کہے سنے وہاں سے چل دیے۔ بیوی کیمیا خاتون کا پہلے ہی اچانک انتقال ہو چکا تھا اور یادوں کی بیڑی کٹ چکی تھی، قونیہ میں قیام کے لیے اب کوئی مجبوری نہ تھی۔

مولانا کو علم ہوا تو حالت غیر ہو گئی اور پہلے سے زیادہ تکلیف پہنچی، ہر طرف آدمی دوڑائے گئے، جہاں جہاں خیال گیا جستجو کی گئی، لیکن بے حاصل۔ مولانا نے اُن لوگوں سے تعلقات بالکل توڑ لیے جن کی وجہ سے حضرتِ شمس کو قونیہ چھوڑنی پڑی تھی لیکن اس بار گوشہ نشینی نہیں اختیار کی، غائب ہونے کے چالیسویں دن مولانا نے ہمیشہ کے لیے عزاداری کا لباس پہن لیا۔ دُھوانلی پگڑی، بُرد یمنی اور بُرد ہندی کی عبا، سپید دستار پھر کبھی استعمال نہیں کی[1] بے چینی اور بے تابی کسی طرح کم نہیں ہوتی تھی۔ قوافیہ غزلوں اور رباعیوں کی صورت میں جذبات اُمڈے چلے آتے تھے اور مسلسل کئی کئی دن سماع میں گذر جاتے تھے لیکن وحشت اور گھبراہٹ نہیں جاتی تھی۔

شمس تبریز کی جستجو میں مولانا کا دمشق کا پہلا سفر

شمس کو قونیہ چھوڑے کچھ ہی دن ہوئے تھے کہ سُن گُن لگی کہ وہ دمشق میں ہیں مولانا فوراً دمشق پہنچے اور بنفسِ نفیس تلاش شروع کر دی لیکن کوئی سُراغ نہ لگا اور چند روز دمشق میں قیام کر کے ناکام قونیہ واپس آ گئے لیکن اس تاثر کے ساتھ کہ خود میرے ذرّے میں اسی آفتاب کی چمک ہے، میرے خم میں اُسی دریا کا پانی ہے، روشنی اور پانی ایک ہے تو محل اور ظرف کا فرق کوئی اہمیت نہیں رکھتا

---

[1] مناقب ص ۵۲، ص ۳۷۶۔

ظرف یہ ہو یا کوئی دوسرا، قابلِ لحاظ نہیں۔

دمشق کا دُوسرا سفر دو ایک سال بعد بے تابی پھر بڑھی اور عشق کی گرمی میں اضافہ ہوا تو کچھ مخلصوں کو ساتھ لے کر پھر دمشق کے لیے نکل کھڑے ہوئے، اب کی بار کئی مہینے دمشق میں ٹھہرے رہے۔ اہلِ قونیہ مولانا کے دمشق کے قیام سے سخت متاثر اور پریشان تھے، انھوں نے ایک محضر نامہ مرتّب کر کے بھیجا اور مولانا سے مع شمس تبریز کے قونیہ واپس آنے کی درخواست کی۔ مولانا کو یہ اجتماعی درخواست قبول کرنی پڑی اور قونیہ واپس آگئے مگر اس تصوّر کے ساتھ کہ خود میں ہی شمس ہوں اور یہ ساری جستجو اور تلاش شمس کی نہیں خود اپنی تھی۔

اب مولانا شمس کو معنی کی شکل میں پا چکے تھے جہاں تک صورت کا تعلق تھا بازیافت کی تمام توقعات ختم ہو چکی تھیں۔ اپنے مُرید خاص شیخ صلاح الدین زرکوب کو اپنا دمساز بنا کر تسکین کا سامان فراہم کر لیا اور بے قراری پر کسی نہ کسی طرح قابو پالیا۔ اِدھر مولانا کو یہ بھی یقین ہو چلا تھا کہ شمس قونیہ سے ہی نہیں بلکہ اس دُنیا سے ہی رشتہ توڑ چکے۔ چنانچہ مولانا نے اُن کا نہایت دلدوز مرثیہ بھی لکھ ڈالا۔

نئی شورش اور اُس کا خاتمہ مولانا اب ہمہ تن شیخ صلاح الدین کی طرف متوجہ ہوگئے اور اُن کے علاوہ سب سے التفات چھوڑ دیا لوگوں کو مولانا کا یہ انداز بہت محسوس ہوا۔ وہ یہ برداشت نہیں کر سکے کہ مولانا سب سے مُنہ موڑ کر ایک مقامی اَن پڑھ ورق ساز کی صحبت اختیار کر لیں۔ یہ احساس اور دِل گرفتگی رفتہ رفتہ بڑھی، بیزاری اور شورش میں بدلتی رہی، اب صلاح الدین کو ہلاک کرنے کی تدبیریں کی جانے لگیں کہ مولانا کو کسی طرح اِن حالات کا علم ہو گیا، آپ کو بہت قلق ہوا اور آپنے شیخ صلاح الدین کے علاوہ سب سے ملنا جلنا ترک کر دیا لوگوں پر مولانا کے اس سخت ردِّ عمل کا اثر پڑا، دوسری طرف قدرت بھی ان کی اس بدباطنی

کی مکافات پر آمادہ تھی؛ لوگ محسوس کرنے لگے کہ نورِ باطن اُن کا ساتھ چھوڑ رہا ہے اتفاق سے ان کے کھیت اور باغ خشک ہونے لگے پھر مولانا کی زیارت سے یکسر محرومی سب سے بڑی آفت تھی، انھیں یقین ہو گیا کہ یہ سارا وبال مولانا کی ناراضی کا ہے۔ وہ سچّے دل سے اپنی حرکتوں پر نادم ہوئے اور مولانا کے سامنے صدق دل سے توبہ کی اور شیخ صلاح الدین کے سامنے سر جھکا دیا۔ شیخ نے اُن کی عذر خواہی کی پذیرائی کی اور یہ شورش ہمیشہ کے لیے دب گئی۔ شیخ صلاح الدین نے مولانا کے خلیفہ کی حیثیت میں رشد و ہدایت کا کام سنبھال لیا اور اپنے آخرِ دم تک اسی میں مشغول رہے۔

شیخ حسام الدین کی نیابت ۶۵۷ھ میں شیخ صلاح الدین زرکوب کا انتقال ہو گیا تو مولانا نے شیخ حسام الدین کو جن کی فرمائش پر مولانا نے مثنوی لکھی ہے، اپنا رفیق بنایا اور صحبت کے لیے مخصوص کر لیا اور پھر ۶۶۲ھ میں انھیں اپنا مستقل نائب اور خلیفہ مقرر کر دیا اور لوگوں کو ان کی اطاعت کی وصیت کی۔ لوگوں نے بے چون و چرا مولانا کے فیصلے کو تسلیم کیا، کوئی شورش یا برہمی نہیں پیدا ہوئی اور نیابت کا یہ دہ سالہ عرصہ سکون و اطمینان سے گزرتا چلا گیا۔ مولانا کا اپنا وقت زیادہ تر سماع، عبادت اور ریاضت میں صرف ہونے لگا۔ شمس تبریز کی روپوشی سے منبر پر باضابطہ وعظ و تذکیر کا سلسلہ تو مولانا نے ختم کر دیا تھا لیکن نجی صحبتوں میں معتقدوں اور مخلصوں کو نصائح و مواعظ برابر جاری رہے۔

مولانا کے آخری ایّام؛ علالت اور وفات مولانا محسوس کرنے لگے تھے کہ روانگی کا وقت قریب آ لگا ہے، گاہ بگاہ ایسے اشارے بھی کر جاتے تھے تاکہ متعلقین کے لیے حادثہ غیر معمولی اور اچانک ثابت نہ ہو اور لوگ اس ناگزیر جدائی کے لیے تیار رہیں اور جو روحانی فیوض حاصل کر سکتے ہیں ان کے لیے وقت کو غنیمت سمجھیں۔

خلافِ معمول ضعف و اضمحلال طاری رہنے لگا اور اس میں برابر زیادتی ہوتی رہی۔
ضعف و اضمحلال کا یہ سلسلہ کب سے شروع ہوا اور کب تک رہا، اس کے متعلق روایتیں خاموش ہیں، لبظاہر یہ سلسلہ بہت دنوں تک جاری رہا۔ جب طبیعت زیادہ متغیر ہوئی اور ضعف کافی بڑھ گیا تو وہاں کے مشہور اطبا نے معائنہ کیا لیکن بیماری کی تشخیص نہ ہوسکی نبض سے پتہ نہیں چلتا تھا اور مولانا اپنا حال نہیں بتاتے تھے، جو علاج تجویز کیا جاتا تھا مفید نہیں پڑتا تھا، حالت برابر بگڑتی چلی جاتی تھی، کوئی تدبیر کارگر نہیں ہوتی تھی۔
امرا علما، شیوخ اور مخلصین و معتقدین مسلسل عیادت کو آرہے تھے، حالت دیکھتے تھے اور مغموم ہوکر جاتے تھے۔ ایک روز شیخ صدر الدین قونوی مزاج پرسی کو آئے مولانا کے لیے شفا کی دعا کی۔ مولانا نے فرمایا: شفا تمھیں مبارک ہو، محبّ و محبوب میں بال برابر فرق رہ گیا ہے، تم نہیں گوارا کرتے کہ یہ بھی اُٹھ جائے اور نور نور میں مل جائے، شیخ خاموش ہو گئے۔

وفات سے تین دن پہلے بات چیت چھوڑ دی، بیوی نے خاموشی اور انقباض کی وجہ دریافت کی تو فرمایا، موت کو سوچ رہا ہوں جانے کیسے واقع ہو۔ مولانا پر پچاس دینار قرض تھے، متعلقین کو حکم دیا کہ جو رقم موجود ہو دیدو اور جو رہ جائے اسے معاف کرالو لیکن قرضخواہ نے لینے سے انکار کر دیا اور سارا قرض معاف کر دیا۔ مولانا نے اطمینان کی سانس لی اور فرمایا یہ گھاٹی بھی سر ہوئی۔
چلبی[1] حسام الدین نے دریافت کیا کہ نماز جنازہ کون پڑھائے، آپ نے فرمایا کہ

---

[1] چلبی ترکی لفظ ہے جو شہزادوں، عالموں اور پیروں کے لیے تعظیماً استعمال ہوتا تھا، پھر سلسلہ مولویہ کے مشائخ تک محدود ہو کر رہ گیا اور غالباً آج کل مشائخ کی بھی قید نہیں رہی، مولانا کا پورا خاندان چلبی کہلاتا ہے (قونیہ از میاں بشیر احمد) چلبی حسام الدین اس سلسلے کے پہلے

(بقیہ صفحہ آئندہ پر)

صدر الدین اولیٰ تر ہیں۔ انتقال کے قریب پانی کا طشت منگوایا، پانی پیشانی پر ملتے جاتے تھے اور فرماتے جاتے تھے:

گر مومنی و شیریں ہم مومنست مرگت   ور کافری و تلخی، ہم کافرست مردن

اسی اثناء میں قوال آگئے اور انھوں نے یہ رباعی شروع کردی:

دل از تو گمانِ بد بَرَد، دور از تو   وان نیز ز ضعف خود بَرَد، دور از تو

تلخی بدہان، بر دل صفرائے   خود دید تو جگر حسد بَرد، دور از تو

فرمانے لگے کہ احباب اِدھر کھینچنا چاہتے ہیں اور مولانا (شمس تبریز) اُدھر بلا رہے ہیں: "اَجِیْبُوْا دَاعِیَ اللّٰہِ فَاٰمِنُوْا بِہٖ" ناچار جانا ہی ہے۔ بیوی کرا خاتون رو کر کہنے لگیں کہ آپ ہمیں کس پر چھوڑ رہے ہیں۔ مولانا نے فرمایا میں جاتا کہاں ہوں، تمھارے حلقے سے باہر کب ہوں۔ دنیا میں مجھے دو چیزوں سے تعلق تھا، تم سے اور بدن سے۔ بدن سے تعلق قطع ہوجائے گا تو دُنیا سے جو کچھ بھی تعلق رہے گا وہ یکسر تم سے ہوگا۔[1]

مولانا کی اپنے متعلقین، مخلصین اور ارادت مندوں کو آخری وصیت یہ تھی:

اُوصِیکُم بِتَقْوَی اللّٰہِ فِی السِّرِّ وَالْعَلَانِیَۃِ وَبِقِلَّۃِ الطَّعَامِ وَقِلَّۃِ الْمَنَامِ وَقِلَّۃِ الْکَلَامِ	میں تمھیں وصیت کرتا ہوں اللہ سے ظاہر و باطن میں ڈرتے رہنے کی، کم خوری، کم خوابی اور کم گوئی کی۔ نافرمانیوں اور گناہوں کے ترک

(بقیہ صفحہ گزشتہ) بزرگ ہیں جو حلبی کہلائے۔ اس کی اصل چلبیا یعنی صلیب ہے جو پہلے پادریوں کے لیے اہلِ صلیب کے معنی میں بولا گیا اور پھر عام ہوگیا یا ترکی لفظ جلب بمعنی خدا سے ماخوذ ہے اور اس کے ابتدائی معنی اہل اللہ ہیں، جیم کے بجائے چے ترکی لہجہ ہے یا بہرحال نسبتی ہے۔   [1] مناقب ص ۳۱۴۔

وَهِجْرَةِ الْمَعَاصِي وَالْآثَامِ وَ مُوَاظَبَةِ الصِّيَامِ وَ دَوَامِ الْقِيَامِ وَتَرْكِ الشَّهَوَاتِ عَلَى الدَّوَامِ وَاحْتِمَالِ الْجَفَاءِ مِنْ جَمِيعِ الْأَنَامِ وَتَرْكِ مُجَالَسَةِ السُّفَهَاءِ وَالْعَوَامِّ وَمُصَاحَبَةِ الصَّالِحِيْنَ الْكِرَامِ۔ فَاِنَّ خَيْرَ النَّاسِ مَنْ يَّنْفَعُ النَّاسَ وَخَيْرَ الْكَلَامِ مَا قَلَّ وَ دَلَّ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَحْدَهٗ۔[1]

کی، برابر روزے رکھتے رہنے کی بتواتر نماز پڑھتے رہنے کی، نفسانی خواہشوں سے ہمیشہ باز رہنے کی، سب کی سختیاں سہتے رہنے کی، بے شعوروں اور عوام کے ساتھ نشست و برخاست سے بچتے رہنے کی، نیک کردار بزرگوں کی صحبت اختیار کرنے کی۔ سب سے بہتر شخص وہی ہے جو لوگوں کے لیے مفید ہو اور سب سے اچھی بات وہی ہے جو مختصر اور مکمل ہو۔ حمد صرف اللہ کے لیے ہی سزاوار ہے۔

۶۷۲ھ پانچ جمادی الاُخریٰ کو سنیچر کا دن تھا، آسمان پر دنیا کا آفتاب غروب ہو رہا تھا اور زمین پر دین کا آفتاب اپنا نورانی چہرہ چھپا رہا تھا۔ اُدھر وہ غروب ہوا، اِدھر مولانا نے اپنے سوگواروں کو روتا چیختا چھوڑ کر ہمیشہ کے لیے اس جہانِ فانی سے عالم باقی کی طرف رحلت فرمائی۔ اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ ہ

مولانا کی تجہیز و تکفین، نماز و دفن

تجہیز و تکفین سے رات میں ہی فراغت ہو گئی، صبح کو جنازہ باہر لایا گیا، ہر مذہب و ملت کے لوگوں کا ہجوم روتا چیختا جنازے کے پیچھے رواں تھا اور مولانا کے خلیفہ شیخ صلاح الدین زرکوب کے جنازے کی طرح مولانا کا جنازہ نقاروں نفیریوں کے ساتھ آگے آگے جا رہا تھا، خوش الحان حافظ و قاری قرآن مجید کی تلاوت کرتے

---

[1] مناقب ص ۱۴۱، ۳۱۵۔

جا رہے تھے، خوش گلو موذن تکبیر و تہلیل کہہ رہے تھے اور بیس جوڑیاں گویّوں کی گاتی ہوئی چل رہی تھیں۔ مدرسے سے مقبرے تک لوگوں کی کثرت اور دھکا پیلی سے چھپے بارہ تابوت ٹوٹا اور بدلا گیا، مزار تک جنازہ پہنچتے پہنچتے رات ہو گئی۔[1] حسبِ وصیت امامت کے لیے شیخ صدر الدین بڑھے لیکن چیخ مار کر بیہوش ہو گئے۔ قاضی سراج الدین نے نماز پڑھائی اور اپنے والد سلطان العلما کے مقبرے میں مدفون ہوئے چالیس دن متواتر لوگوں کی آمد و رفت اور قبر کی زیارت اور فاتحہ خوانی کا سلسلہ جاری رہا۔ شعرا نے دردناک مرثیے لکھے اور خوب خوب سوگ منایا گیا۔

مولانا کی شکل و صورت، اخلاق و عادات مولانا دراز قد، قوی اور سپید رنگ تھے، عبادت و ریاضت، کم خوری اور کم خوابی نے کمزور اور زرد رنگ بنا دیا تھا، چہرے سے ہیبت اور وقار ٹپکتے تھے، شخصیت جاذب اور اثر انداز تھی۔ خود تکلف سے بچتے تھے اور دوسروں کو روکتے تھے، شہرت اور لوگوں سے اختلاط خصوصاً اہلِ جاہ کی صحبتوں سے طبعاً کراہت تھی لیکن مصالح اور ہدایت و تذکیر کی خاطر برداشت کر لیتے تھے۔ بزرگوں اور تعلق رکھنے والوں کے خلاف بدگوئی کا تحمل نہیں ہوتا تھا، فوراً مشتعل ہو جاتے تھے لیکن عام حالات میں نرم خو تھے۔ اہل و عیال سے محبت، مخلصین پر عنایت و شفقت اور حُسنِ سلوک مولانا کی فطرت تھی۔ غیور، ساتھ ساتھ آشتی پسند، ظریف الطبع اور بذلہ سنج تھے، حلم، تواضع، قناعت اور مال و دولت سے بے تعلقی افتادِ طبع تھی۔ کسبِ حلال اور جد و جہد کو اہمیت دیتے تھے، لوگوں کی حاجت برآری کے لیے حکام کو سفارشی خطوط لکھنے سے دریغ نہ تھا۔

---

[1] مناقب ص ۳۱۹۔

مولانا کے بعض خلافیات

یوں تو مولانا سے معاصرین کو آپ کی بہت سی باتوں سے اختلاف تھا، شمس تبریزؒ سے مولانا کا غیر معمولی شغف اور شیخ صلاح الدین زرکوب کی طرف التفاتِ خاص وغیرہ پر لوگ معترض تھے لیکن اس کی بیشتر وجہ رشک وحسد تھی تاہم یہ بھی واقعہ ہے کہ مولانا کے بعض خیالات اور اُن کے کچھ معمولات سے بہت سے علما کو اختلاف تھا اور سنجیدہ تھا جس میں رشک وحسد کو دخل نہ تھا۔

مولانا مذاہب وملل کے اختلاف کو محض رستوں کا اختلاف مانتے تھے لیکن اہلِ ظاہر کی نظر اتنی وسیع کہاں تھی جو مولانا کے زاویۂ نظر سے اتفاق کرتے[1]۔ مولانا کو دف ورباب اور رقص و وجد کے ساتھ سماع اور قوالی کی ضرورت پر اصرار تھا اور انکار کو ناشکری جانتے تھے، لوگ زیادہ مطعون کرتے تو یہاں تک کہہ دیتے کہ ابھی کیا ہے، وقت آئے گا کہ خود قبروں پر رباب بجے گا اور قوالیاں ہوں گی۔ علما مولانا کے اس عمل کو خلافِ شریعت جانتے تھے[2]۔ مریدوں، معتقدوں اور مخلصین کا سجدہ کرنا مولانا نہ صرف جائز بلکہ واجب سمجھتے تھے، اُن کے نزدیک یہ تشکر و امتنان تھا اور سجدہ درحقیقت خدا کو تھا، چنانچہ سجدے کرانا مولانا اور ان کے خلفاء کا دستور ہو گیا تھا۔ علما خدا کے علاوہ دوسرے کو سجدہ کرنا حرام سمجھتے تھے[3]۔ جسم کی قید سے رہائی اور محبوب سے وصال کی خوشی منانے کے لیے جنازے کے جلو میں تاشے باجے کے ساتھ گانے بجانے کو مولانا مستحسن کہتے تھے۔ یہ فعل مولانا کی اولیات میں تھا اور اُن کا اور اُن کے خلفا کا طریقہ تھا لیکن علما اس کو بدعت شنیعہ قرار دیتے تھے[4]۔

---

[1] نفحات الانس، ذکر رومی ص ۳۰۰۔ [2] مناقب ص ۵۲، ۱۵۳، ۲۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵۔ [3] ایضاً ص ۲۷۵، ۴۹۵، [4] ایضاً ص ۱۳۲، ۳۰۱، ۴۴۷، ۴۴۸۔

مولانا کے اہل وعیال

مولانا کی پہلی بیوی، جیسا کہ گزر چکا ہے، گوہر خاتون تھیں، مولانا کے خلف اکبر بہاء الدین احمد عرف سلطان ولد اور دوسرے فرزند علاء الدین محمد ان کے بطن سے تھے۔ غالباً ان خاتون کا انتقال قونیہ کی سکونت سے پہلے ہی ہو چکا تھا۔ مولانا کی دوسری بیوی کرا خاتون تھیں جن کے بطن سے تیسرے فرزند مظفر الدین امیر عالم اور ایک صاحب زادی ملکہ خاتون عرف خندو لہ تھیں۔ کرا خاتون ۶۸۴ھ کے بعد حیات تھیں۔ علاء الدین محمد مولانا کی زندگی میں فوت ہو گئے تھے، ان کی نسل مولانا کے بعد تک موجود تھی، لیکن خاندان سے اُس کا تعلق ختم ہو گیا تھا۔ مظفر الدین امیر عالم کی زندگی امیرانہ تھی، فقر و تصوّف سے انھیں زیادہ لگاو نہ تھا۔ صاحبزادی ملکہ خاتون کا عقد خواجہ شہاب الدین نامی کسی امیر زادے سے ہوا تھا اور وہ قونیہ سے رخصت ہو گئی تھیں۔

مولانا کا باطنی سلسلہ آپ کے بڑے صاحبزادے سلطان ولد سے چلا جو چلپی حسام الدین کے بعد ۶۸۳ھ میں مولانا کے خلیفہ ہوئے، ان کے واسطے سے سلسلۂ مولویہ کی مشیخت اور سجادہ نشینی آج تک آپ کی نسل میں قائم ہے۔ مزار یا تربت کی تولیت اگرچہ ٹرکی کے انقلاب کے بعد حکومت کے ہاتھ میں ہے اور اس کی طرف سے سرکاری عملہ متعین ہے تاہم مشیخت خاندان چلپی میں باقی ہے۔ درگاہ کی حیثیت ختم ہو چکی ہے۔ مگر دوسرے مقابر و مزارات کی طرح اس تربت کو بند نہیں کیا گیا ہے۔ مولانا کی اپنی رباعی ہے [1]

درہا ہمہ بستہ اند اِلّا در تو	تا رہ نبرد غریب الا بر تو
اے در کرم و عزّت و نور افشانی	خورشید و مہ دستا رہا چاکر تو

---

[1] مقالۂ 'قونیہ' از میاں بشیر احمد، ٹرکی میں پاکستان کے سفیر مطبوعۂ ہمایوں' جنوری ۱۹۵۱ء۔

مولانا کی معنوی یادگاریں

مولانا کی موجود یادگاروں میں ایک ضخیم دیوان ہے، ایک رباعیات کا مجموعہ ہے ٔ فیہ مافیۂ اور مجالسِ سبعہ، ملفوظات کے مجموعے ہیں۔ مولانا کی سب سے اہم اور عالمگیر شہرت رکھنے والی تصنیف جس نے مولانا کو زندہ جاوید بنا دیا ہے، 'مثنوی معنوی' ہے۔ ادبی اہمیت رکھنے کے علاوہ یہ شریعت، طریقت، آداب و اخلاق کا خزانہ ہے۔ مولانا کے افکار، عقائد اور مشاہدات کا سب سے زیادہ قابلِ اعتماد مآخذ اُن کی یہی مثنوی ہے۔ یہ ہر طبقے میں متداول ہے اور وعظ و تذکیر کی مجلسوں میں گرمی پیدا کرنے کے لیے آج تک پڑھی جاتی ہے سلسلہ مولویہ کا تو گویا یہ الہامی صحیفہ ہے چنانچہ مثنوی خوانی اس سلسلے کا شعار ہو گیا ہے ساتھ ساتھ مثنوی خوانی خود ایک فن بن گیا ہے۔

برِ صغیر ہند و پاک میں اس کا رواج ترکی اور ایران سے کم نہیں۔ اکابر علما نے اس کے شروح و حواشی لکھ کر قبولِ عام کے ساتھ قبولِ خاص کی داد دی ہے برِصغیر کے نامور اساتذہ منتہی طلبہ کو اب تک اس کا درس دیتے ہیں، مشکلات کی توضیح کے ساتھ اس پر شکوک اور اعتراضات کے جواب دیتے ہیں۔ اس کے متعلق میرے اپنے تاثرات آئندہ صفحات میں آ رہے ہیں[1]

---

[1] مولانا کے تذکرے کا بڑا حصہ قاضی تلمذ حسین مرحوم کی محققانہ کتاب صاحب المثنوی سے اور کچھ مندرجات فروزاں فر کے رسالے سے لیے گئے ہیں۔ مناقب العارفین اور رسالہ سپہ سالار بھی سامنے رہے ہیں جو معلومات بطور خود جمع کیے ہیں ان کے حوالے دیدیے گئے ہیں۔

مثنوی

مثنوی پر عام نظر

جیسا کہ گزر چکا ہے مولانا کی نشو ونما ایسے گھرانے میں ہوئی جہاں علوم ظاہری اور معارفِ باطنی دونوں کے سوتے ایک جگہ ملتے تھے اور انھوں نے دونوں سے فیض اُٹھایا۔ وہ اپنے عہد کے ممتاز عالم بھی تھے اور مرتاض صوفی بھی۔ شمس تبریز کی صحبت نے احوال و مواجید سے آشنا کیا، زہد و تقشف میں جذب و شوق کی چاشنی پیدا کی، عالمانہ عز و تفاخر نے فقیرانہ تواضع اور استغنا کے لیے جگہ خالی کی، قال سے زیادہ حال کو اہمیت دینے لگے، لفظوں سے زیادہ معنی پر توجہ ہوگئی اور وہ پوست کے بجائے مغز کو دیکھنے لگے شاعرانہ جوہر اُن کی فطرت میں مخفی تھے اب کھل کر ظاہر ہونے لگے۔ طبیعت کا جوش اور باطن کی سرمستی غزلوں اور رباعیوں کی صورت میں نمودار ہوگئیں۔ عالمانہ فضل و کمال اور صوفیانہ احوال و مواجید نے مثنوی کا پیکر اختیار کیا۔

مثنوی ایک طرف مروّجہ علوم و فنون میں مولانا کی مہارت کی شہادت ہے تو دوسری طرف اُن کے خانقاہی مشاہدات و معارف کا آئینہ، جستہ جستہ اُس زمانے کے عام مذاق کی طرف بھی اشارے ہیں، کہیں کہیں ضمنی طور پر اس وقت کی تہذیب

و مدنیت سے متعلق بہت سی کار آمد اور دلچسپ اطلاعات بھی آ گئی ہیں۔

شاعری کے اعتبار سے مثنوی قدرتِ کلام کا نہایت دلکش نمونہ ہے۔ نہ اس میں محاسنِ کلام کو دانستہ پیدا کرنے کی کوشش ہے نہ معائبِ سخن سے محفوظ رکھنے کا خاص اہتمام۔ مولانا معانی کو سامنے رکھتے ہیں الفاظ اور ترکیبوں کے انتخاب پر ان کی نظر نہیں رہتی۔ نشستِ الفاظ سے بے اعتنائی اور مضمون کا حضور کبھی کبھی کلام میں تعقید اور ابہام پیدا کر دیتے ہیں تاہم مولانا کا بے تکلف اندازِ بیان، نظر کی گہرائی اور احساس کی شدت کہیں کہیں اُن کے کلام کو ان بلندیوں تک پہنچا دیتے ہیں جہاں سے اساتذہ کا کلام بھی پست معلوم ہونے لگتا ہے اور مصرعے کے مصرعے اور شعر کے شعر مثلیں اور کہاوتیں بن جاتے ہیں۔ چنانچہ مجموعی حیثیت میں مثنوی فارسی ادبیات میں شاہ نامہ، گلستان اور دیوان حافظ کے درجے کی تصنیف ہے اور نہ صرف اپنے معانی اور اسرار کے لحاظ سے بلکہ نظم و بیان کی رو سے بھی "بزرگ ترین کتب ادبی ایران و عالی ترین بیان و نظم عرفانی" بھی سمجھی جاتی ہے۔[1]

میرا مقصد مثنوی پر نقد کرنا نہیں اور نہ اس پر نقد کرنے کی میں اپنے آپ میں اہلیت پاتا ہوں تاہم یہ کہے بغیر بھی نہیں گزرا جاتا کہ مثنوی کی کچھ حکایتیں، بعض بعض مثالیں اور کہیں کہیں اظہارِ خیال کے اسلوب، وہ کیسے ہی سبق آموز، کتنے ہی متعلق اور کسی بھی قدر حقیقت نما ہوں، اگر نہ ہوتے تو بہتر تھا۔ مثنوی جیسی مقدس کتاب میں جس کو "ہست قرآن در زبانِ پہلوی" کہا جاتا ہے اور بجا کہا جاتا ہے، یہ ذوقِ سلیم پر گراں گزرتے ہیں، لیکن ہر عہد اور ہر اقلیم کا اپنا خاص مذاق اور ایک

---

[1] بدیع الزماں فروزاں فر، استاذ دانشگاہ طہران در "رسالہ در تحقیقِ احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد" ص ۱۴۳۔

خاص مزاج ہے اُس کی رعایت کیے بغیر کسی تعلیم کو مقبولِ عام بنانا دشوار ہوتا ہے۔

طبیعت کی روانی، خیالات کا ہجوم، معلومات کا حضور، معارف و مشاہدات کی بہتات پھر مولانا کا جوش اور شوق، سب نے مل کر مثنوی کو

از مقاماتِ تبتّل تا فنا پایہ پایہ تا ملاقاتِ خدا
شرحِ وجہِ ہر مقام و منزلے کہ بہ پر زو بر پرد صاحید لے

مرتّب اور باب بہ باب، فصل در فصل نہ ہونے دیا۔ استطراد کی کثرت، عقائد کا احاطہ کلامی بحثیں، قصص و حکایات کی فراوانی، طوالت اور اجزا میں تفریق، مبادی اور مقاصد کا ادغام، اسرار و لطائف کا خلط، ظاہر و باطن کی تطبیق اور مضامین کا فصل، اِن سب نے مثنوی کو رنگ برنگ پھولوں کا دلکش گلدستہ بنا دیا ہے اور مثنوی کی طوالت کو گوارہ نہیں بلکہ دلچسپ کر دیا ہے۔ درمیان درمیان مولانا کے تاثرات، ہدایات اور تنبیہوں نے اس کی تعلیم کی تاثیر کو برابر قائم رکھا ہے۔ وہ قصص و حکایات کی دلچسپی کو ارشاد و تربیت میں حائل نہیں ہونے دیتے۔

مثنوی کا اصل موضوع تصوف اور سلوک ہے، اُس کے مضامین اپنی کثرت اور تنوع کے باوجود اسی محور پر گھومتے ہیں، انتشار اور بے ترتیبی کے ہوتے ہوئے بھی ابتدائے طلب سے استغراق و صحو تک سب احوال و مقامات، منازل و مراحل موجود ہیں اور ہر ایک کے مناسب ارشاد و ہدایت۔

مثنوی کا پہلا دفتر ۶۵۸ھ سے ۶۶۰ھ تک کی تصنیف ہے[1] پھر ۶۶۲ھ سے غالباً ۶۶۶ھ تک بغیر کسی خاص وقفے کے بقیہ پانچ دفتر پورے ہوئے[2] اتنے طویل

---

[1] صاحب المثنوی از تلمذ حسین ص ۲۳۹۔

[2] رسالہ در تحقیقِ احوال و زندگانی ص ۱۶۹۔

منظومے ہیں جس کی تکمیل قریب قریب آٹھ سال کے طویل عرصے میں ہوئی تاثرات میں کہیں کہیں ناآہنگی ، اختلاف اور انتشار پیدا ہو جانا تعجب انگیز نہیں علاوہ ازیں یہ پورا عہد احوال و مواجید سے بھرا ہوا ہے ، نئے نئے معارف اور مشاہدات کا دور ہے اس زمانے میں خیالات اور انعکاسات میں فرق و تفاوت اختلافِ واردات ہے جس پر ناآشنایانِ راہ اور بے ذوق اربابِ ظاہر کو حرف گیری اور نکتہ چینی کا حق نہیں مثنوی میں شطحات نہ سہی لیکن کچھ تاثرات اور خیالات کو احوال و مواجید ہی سمجھنا چاہیے کیونکہ سپہ سالار کے بقول "اکثر کلماتِ طیباتِ ایشاں در حالتِ سکر بیان آمدہ است"[۱]۔

مثنوی کا طرزِ استدلال اس کی ایسی خصوصیت ہے جو ہر طالب علم کو اپنی طرف متوجہ کر لیتی ہے ؛ مولانا خشک عقلی دلائل سے کام نہیں لیتے ، وہ مقدمات کی منطقی ترتیب سے نتائج نکالنے کے قائل نہیں اور نہ وہ ایسے دلائل کو طمانیت بخش سمجھتے ہیں۔ مولانا کا اندازِ استدلال عقل سے زیادہ احساس کو متأثر کرتا ہے اور دماغ سے زیادہ دل کو مطمئن کرتا ہے۔ مولانا دقیق سے دقیق مسائل کو سامنے کی مثالوں سے اس طرح واضح کر دیتے ہیں کہ ان کا عقلی استبعاد بالکل جاتا رہتا ہے اور وہ ہمارا روز مرہ کا عملی تجربہ بن جاتے ہیں۔ مولانا کا یہ تمثیلی طریقۂ استدلال جس کا وہ خاص اہتمام کرتے تھے اور کاوش اور توجہ سے واضح اور سامنے کی مثالیں تلاش کرتے تھے[۲]، ان کی نظر کی دقت ، وسعت اور گہرائی کا شہکار ہے۔ کیسا ہی مجرد خیال ہو کتنا ہی دور از عقل تصور ہو مولانا کی نظر اس کے لیے محسوس اور عام مثال ڈھونڈھ نکالتی ہے اور اس کی مدد سے وہ معقول کو محسوس کر دکھاتے ہیں اور جو خیال عقلاً بہت دور معلوم ہوتا ہے سامنے کی حقیقت بن جاتا ہے۔

۱۔ رسالہ سپہ سالار ص ۲۳ ۔ ۲۔ مناقب ص ۴۳۱ ۔

مثنوی پر خصوصی اثرات

مولانا کی شاعری غزلوں اور رباعیوں تک محدود تھی۔ مولانا کی غزلوں میں جذب و شوق کی فراوانی سہی، رباعیوں میں درد و سوز اپنی جگہ، عرفانی تاثرات سے معمور ہونا الگ تاہم ارشاد و ہدایت اور تعلیم و تربیت کے لحاظ سے اُن کی خاص قیمت نہیں۔ خود مولانا کے اصحاب اور مخلصین معارفِ سلوک اور رشد و ہدایت کے لیے حکیم سنائیؒ کے الٰہی نامہ، مصیبت نامہ اور شیخ عطار کی 'منطق الطیر' سے استفادہ کرتے تھے۔ اپنے مریدِ خاص حسام الدین چلپی کی درخواست پر مولانا نے اِن مثنویوں کے انداز پر مثنوی کی تصنیف شروع کر دی [۱] اور اس کو چھے دفتروں تک مکمل کر سکے۔ یہ مثنویاں خود مولانا کے مطالعے میں بھی رہتی تھیں [۲] اور بہاء الدین بحری کی حسب روایت مولانا کا قول تھا کہ "جو عطار کے کلام کو پڑھے گا سنائیؒ کے کلام کو سمجھنے کی طاقت پیدا ہوگی اور جو سنائیؒ کا کلام پڑھے گا میرے کلام سے فائدہ اٹھائے گا" [۳] چنانچہ مثنوی میں ان بزرگوں کے اندازِ کلام، ان کے الفاظ اور فقرے ہی نہیں ہیں بلکہ اکثر معارف اور خیالات بھی آگئے ہیں۔

افلاکی کی نشان دہی کے مطابق مثنوی میں مولانا کے شیخِ طریقت سیّد بُرہان الدین محقق ترمذی کے معارف بھی آگئے ہیں [۴] فروزاں فر نے مولانا کے والد سلطان العلما کے ایک مخطوطہ رسالے "معارفِ بہاولد" کو بھی مثنوی کے مأخذوں میں شمار کیا ہے [۵] چونکہ مولانا کی باطنی تربیت میں ان دونوں بزرگوں کو خاص دخل رہا ہے اس لیے ان کے معارف و تاثرات کا خاصا ذخیرہ مثنوی میں

---

[۱] مناقب ص ۷۰۵۔ [۲] ایضاً ص ۲۴۴۔ [۳] ایضاً ص ۱۲۵۔
[۴] مناقب ص ۴۱۔ [۵] رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی ص ۳۶۔

محفوظ ہونا کچھ بعید نہیں۔ شمس تبریز کے مقالات کو بھی بہت سے امثال و قصص اور معارف و تاثرات کا ماخذ قرار دیا گیا ہے، کچھ کو فروزاں فر نے متعین بھی کر دیا ہے[1]
مولانا کا شمس تبریز سے تعلق ان کی صوفیانہ زندگی کا تاریخی موڑ ہے اور شمس کے روپوش ہو جانے کے بعد مولانا کا تاثر یہ تھا کہ شمس کے کمالات میرے اپنے کمالات ہیں اور شمس تبریز خود میں ہوں، چنانچہ سلطان ولد نے مولانا کا قول نظم کیا ہے۔[2]

گفت چوں من وَیَم چہ مے جویم	عین اویم کنوں ز خود گویم
وصف حُسنش کہ مے فزودم من	خود ہماں حسن و لطف بودم من
خویش را بودہ ام یقین جویاں	ہمچو شیرہ درونِ خُم جوشاں

اس لیے شمس تبریز کے معارف اور واردات مولانا کے اپنے معارف و واردات ہیں، ان کا مثنوی میں شامل ہو جانا بالکل قرینِ قیاس ہے، خصوصاً اس لیے بھی کہ مولانا کی نئی زندگی اور نئی فکر میں شمس تبریز کا خاصا دخل ہے۔

مثنوی اور شیخ اکبر قیام دمشق کے زمانے میں شیخ اکبر اور ان کے شاگرد رشید صدر الدین قونوی سے مولانا کی کافی صحبتیں رہیں،[3] قونیہ میں شیخ صدر الدین سے مولانا کے مخلصانہ اور خصوصی تعلقات تھے، پھر شیخ اکبر کی فتوحاتِ مکیہ کا مولانا کے اصحاب میں چرچا،[4] یہ ایسے قرائن ہیں جن کے ہوتے ہوئے یہ خیال بیجا نہیں کہ مثنوی میں شیخ اکبر کی فکر کے اثرات بہت نمایاں اور اہم ہیں مگر اس کے ساتھ کچھ اور بھی حقیقتیں ہیں جنھیں نظرانداز نہ ہونا چاہیے۔ یہ دونوں بزرگ اور خاص طور سے شیخ صدر الدین مولانا کے معاصر ہیں اور ایک خاص

---

[1] رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی ص ۹۸۔ [2] مثنوی سلطان ولد شامل صاحب المثنوی ص ۹۰م۔ [3] رسالہ سپہ سالار ص ۱۴۔ صاحب المثنوی ص ۱۱۶۔ [4] مناقب ص ۲۵۲، ۲۵۳۔

فکر کے بانی اور شارح، اور مولانا کی طرح صاحب تصانیف اور اپنی جگہ معتقدین مستفیدین اور متبعین کا ایک حلقہ رکھتے ہیں۔ معاصرانہ چشمک عام سہی لیکن میں ان بزرگوں کے متعلق اس قسم کا گمان نہیں رکھتا لیکن یہ واقعہ ہے کہ مولانا کا باطنی سلسلہ شیخ اکبر سے الگ ہے اور تربیتیں جدا جدا ہیں، شیخ مغربی شیوخ سے تعلق رکھتے ہیں اور مولانا مشرقی بزرگوں سے۔ افلاکی کی تصریح ہے کہ شیخ صدرالدین کو ابتداءً مولانا کا انکار تھا، [1] ہو سکتا ہے کہ مسلکوں کے اختلاف کے ساتھ ساتھ اس انکار میں معاصرت کو بھی دخل ہو۔ مولانا کا اپنا انداز یہ ہے کہ حکیم سنائی اور شیخ فریدالدین عطار کی اور اُن کی مثنویوں کی ثنا و توصیف اپنے اصحاب و مخلصین کی مجلسوں میں کرتے ہی ہیں [2] خود مثنوی میں بھی اِن بزرگوں اور اُن کی کتابوں کا بڑی عقیدت سے ذکر کرتے ہیں لیکن شیخ اکبر یا ان کی کسی کتاب کا ذکر مثنوی میں میری نظر سے نہیں گذرا۔ 'فتوحات مکیہ' شیخ اکبر کی نہایت اہم کتاب ہے، ایک روز کا واقعہ ہے کہ "آپ کے خدام میں سے کچھ اہلِ علم کہنے لگے کہ 'فتوحاتِ مکیہ' بھی عجیب کتاب ہے کہ اس کا مقصود ہی واضح نہیں ہوتا اور نہ مطلب سمجھ میں آتا ہے۔ سامنے سے ذکی قوال آگیا اور کچھ گانا شروع کیا، مولانا نے فرمایا چھوڑو، اس وقت فتوحاتِ ذکی فتوحاتِ مکیؔ سے بہتر ہے۔ اور سماع شروع ہوگیا"، [3]

مولانا کے مخلص خاص شیخ حسام الدین کا بیان ہے کہ "میں نے ایک بار مولانا سے دریافت کیا کہ شیخ صدرالدین محدث، محقّق ہیں یا مقلّد۔ مولانا نے فرمایا مجھے اپنے اس بے کینہ سینے کی قسم جو آئینۂ اسرار الٰہی ہے کہ تمھاری تحقیق کے مقابلے میں وہ مقلّد ہے"، [4] افلاکی نے شمس تبریز کا ابن عربی کے متعلق جو تاثر نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن عربی سے نہ صرف یہ کہ عقیدت نہیں رکھتے تھے بلکہ انھیں قریب قریب اُن کا

---

[1] مناقب ص ۱۶۷۔ [2] ایضاً ص ۱۲۵۔ [3] ایضاً ص ۲۵۲۔ [4] ایضاً ص ۲۵۳۔

انکار تھا اور مولانا کو اُن پر ترجیح دیتے تھے[1] اور ظاہر ہے کہ مولانا شمس تبریز کے تاثر کو نظر انداز نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ میں سمجھتا ہوں کہ مولانا شیخ اکبر سے متاثر ہوں بھی تو یہ تاثر عام تصورات میں ہے اُن کی خصوصی فکر میں نہیں۔ مثلاً عدم کا آئینۂ وجود ہونا، ظہورِ کائنات کا باعث باری تعالیٰ کا اپنی ذات کو ظاہر کرنا اور اظہارِ ذات میں عشق و محبت کی تاثیر اور فعالیت، شئون باری کی ہر شان کا نئی خلق ہونا، شئون کا ازلاً اور ابداً استمرار یا ان جیسے دوسرے عام قسم کے تصورات جو آپس کی نشست و برخاست کا نادانستہ اثر ہو سکتے ہیں بلکہ اہلِ تصوف کا مشترکہ ورثہ ہیں، بنیادی اہم اور خصوصی افکار میں اخذ و اقتباس نہیں بلکہ کبھی کبھی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا شیخ اکبر کے خاص لفظوں کے استعمال سے بھی بچتے ہیں۔

شیخ اکبر سے تاثر کے باب میں مولانا کا توحید وجودی کا قائل ہونا، جیسا کہ مثنوی کے عام شارحین کا خیال ہے، خود قابلِ بحث ہے۔ اگر مولانا وحدتِ وجود کے حامی ہیں تو پھر اس میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ وہ ابنِ عربی کی فکر سے متاثر ہیں۔ چونکہ مولانا اور اُن کی مثنوی کے متعلق توحید وجودی کا خیال بہت عام ہے اس لیے میں اس پر ذرا تفصیل سے نظر ڈالنا چاہتا ہوں۔

مثنوی اور وحدتِ وجود

قدیم سے صوفیہ کی زبان سے ایسے فقرے اور جملے نکلتے رہے ہیں جن سے وجودی وحدت مفہوم ہوتی ہے۔ یہ فقرے اور جملے اور اسی طرح وہ بیان جو اکابر شیوخ سے منقول ہیں وقتی احوال ہیں ان کے عقب میں کسی واقعیت کا ادّعا نہیں، یہی وجہ ہے کہ اُن کے معاصرین یا لواحقین نے اِن فقروں، جملوں اور بیانوں کو اِن

---

[1] مناقب ص ۳۶۹، ۳۷۰۔

بزرگوں کا عقیدہ نہیں مانا اور نہ ان کو حقیقت اور واقعیت پر محمول کیا بلکہ شطحات سمجھا اور حالت سے تعبیر کیا، سبحانی ما اعظم شانی، 'ما فی جبتی غیر اللہ' انا الحق وغیرہ اسی طرح کے جملے ہیں، شیخ شبلی کا قول کہ "مجھ سے باری تعالیٰ نے عالمِ کشف میں کہا کہ کُلُّ الخلائق عبیدی غیرک فانّک انا"، [1] بھی اسی انداز کا بیان ہے۔

جن بزرگوں سے یہ منقول ہیں اُن میں سے حسین بن منصور کو چھوڑ کر کسی کے متعلق یہ روایت نہیں کہ وہ ان کی واقعیت کے مدعی تھے اور اپنے آپ کو ذاتِ حق سمجھتے تھے یا اپنے ارادت مندوں کو ایسا ماننے کی تلقین کرتے تھے۔ حسین بن منصور اور دوسرے بزرگوں میں یہی فرق ہے کہ ان کے بارے میں ایسی روایتیں ملتی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو حق کہتے ہی نہ تھے بلکہ اپنے عقیدت مندوں سے کہلواتے بھی تھے۔ [2] مجھے یہاں ان روایتوں کے صحیح یا غلط ہونے سے سروکار نہیں تاہم ان ہی روایتوں کی بنیاد پر خود صوفیہ میں اکثر متقدمین ان کا انکار کرتے تھے، بہت کم اُن کی مشیخت کے قائل تھے اور کچھ سکوت کرتے تھے۔ متاخرین صوفیہ میں اکثریت اُن کی بزرگی کی قائل ہوگئی تھی اور اُن کے اس اظہار کو حالت کہتی تھی۔ [3] گویا اختلاف کی بنیاد حسین بن منصور کا اِدّعا اور اس اِدّعا پر اصرار تھا، حال و مقام کا اضطرار نہ تھا۔

---

[1] شرح فصوص نابلسی جلد دوم ص ۹۸۔ [2] تاریخ بغداد از خطیب بغدادی، جلد ہشتم ص ۱۲۵۔ گیتا میں کرشن جی کی زبانی تین موقعوں پر کہا گیا ہے کہ "میں ستیہ ہوں" حسین بن منصور کئی سال ہندوستان رہے ہیں۔ خطیب بغدادی نے جو اشعار حسین بن منصور کے نقل کیے ہیں اُن سے ہندوستان کے اوتار کا تصور بسہولت استخراج کیا جا سکتا ہے۔ [3] تذکرۃ الاولیاء از عطار ص ۴۳۷۔

شیخ اکبر مسلم صوفیہ میں پہلے بزرگ ہیں جنھوں نے وحدتِ وجود کو ایک واقعیت کی صورت میں پیش کیا اور روحانی اور مادی پوری کائنات کی اس خیال کے تحت توجیہ کی۔[۱] لیکن متقدمین کے توحید وجودی یا اتحاد پر شامل فقروں اور جملوں کو انھوں نے بھی اپنی وجودی وحدت سے متعلق نہیں کیا بلکہ حال و مقام سے توضیح کی۔[۲] خود مولانا نے شیخ بایزید کے قول لَا اِلٰہَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدُوْنِی، کو حال کہا ہے۔[۳]

مولانا کے اشعار کا اچھا خاصا حصہ توحیدی تأثرات سے تعلق رکھتا ہے اور غالبًا ان اشعار کی بنیاد پر مولانا کو وجودی وحدت کے قائلین میں شمار کر لیا گیا ہے مثنوی کے شارحین نے بالعموم مثنوی کی شرح شیخ اکبر کے " وحدتِ وجود " سے کر ڈالی ہے اور مولانا کی مثنوی کو وحدتِ وجود کا منظوم صحیفہ بنا دیا ہے، توضیحوں، تاویلوں اور دقیق توجیہوں سے کسی نہ کسی طرح اس کے اشعار کو وجودی توحید میں ڈھال دیا ہے۔ معروف و متداول شروح و حواشی میں کوئی ایسی شرح یا حاشیہ نہیں جس میں قریب یا بعید تاویلیں نہ ہوں۔ مثنوی کی دشواری کا ایک بڑا باعث توحیدِ وجودی کے نہایت مجرد اور غامض نظریے کا اس پر اطلاق بھی ہے۔

ابھی کہا جا چکا ہے کہ مکمل کائنات کی توجیہہ کے اصول کی حیثیت میں وحدتِ وجود کے بانی اور شارح ابن عربی ہیں۔ اس تصور کا مأخذ عقل ہو، وجدان ہو، کشف و الہام ہو یا حال و مقام، اس لحاظ سے کہ یہ پوری کائنات کی توجیہہ ہے، ایک طرح کا موضوعی فلسفہ ہے۔ شیخ اکبر سے پہلے توحیدی تاثرات مسلم صوفیوں کے انفرادی اور وقتی تجربے اور شخصی واردات تھے، کائنات کی عام توجیہہ سے اُن کا کوئی تعلق نہ تھا، فنا فی اللہ اور بقا باللہ کے صوفیانہ احوال و مقامات کا اظہار تھا۔ چنانچہ کسی نے ان

---

[۱] مکتوبات امام ربانی، مکتوب اول دفتر دوم ص ۴-۵۔ [۲] فتوحاتِ مکیہ جلد دوم، باب ۳۲۱۔
[۳] مثنوی دفتر چہارم، نامی پریس ص ۱۷۰۔

ادعاؤں کو واقعیت نہیں سمجھا اور نہ اُن سے کائنات کی توجیہہ میں مدد لی گئی۔ توحیدی نظریہ الگ ہے اور توحیدی تجربہ جُدا، ایک کی داخلیت کو دوسرے کی واقعیت سے کوئی واسطہ نہیں، نہ آپس میں کوئی ایک دوسرے پر موقوف ہے ایک شخصی وارده ہے دوسرا کائناتی تعقُّل۔

اس نظریے کی اہمیت کائنات کی توجیہہ تک محدود ہے، ظاہری کثرت اور اس کے باہم روابط و تعلقات اور اُس کی حسّی واقعیت میں اس نظریے کے ماننے یا نہ ماننے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ توحیدِ وجودی یا اتحاد کے شخصی تجربے اپنی جگہ ہیں اس فکر کو ان کی نفی یا اثبات میں کوئی دخل نہیں۔ یہ فکر صوفیانہ زاویۂ نظر سے قطع نظر کائنات کی ایک عقلی اور فلسفیانہ توجیہہ ہے۔ صوفیا میں جو بزرگ اس کے حامی ہیں وہ اس کے مشہود ہونے اور اس کو محسوس کرنے کے مدعی ہیں۔ ان کے لیے اس کی واقعیت عیاں اور منکشوف ہے، ان کے لیے عقلی دلائل سے اس کی واقعیت کو ثابت کرنے کا کوئی سوال نہیں، انسانی دانش اپنی کسوٹی پر اس کو صحیح سمجھے یا غلط اُن کے نزدیک اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔[1]

بلاشبہ مثنوی میں ایسے اشعار کی بہت بڑی تعداد ہے جس سے وجودی وحدت سمجھی جاتی ہے لیکن ان کا تعلق یا فنا اور بقا کے غیر محتاط تصوّر سے ہے یا وحدتِ روح اور اس کے مبدءِ حیات کے ساتھ بے چگون اتّصال سے اور کچھ وادیٔ توحید کی سیر اور اس کے مقامات و منازل سے متعلق ہیں۔ تفصیل اور مثالیں مناسب موقعوں پر آئیں گی۔ ایسے اکثر اشعار میں فنا اور استغراق کی یا صراحت ہے یا اشارہ۔ روحانی وجود کی وحدت اور بحرِ حیات سے اس کے اتصال کی تصریحیں اور

---

[1] الدرۃ الفاخرہ از مولانا جامی شامل اساس التقدیس ص ۲۵۳۔

اشارے مثنوی میں جا بجا پھیلے ہوئے ہیں جبکہ توحید وجودی کا تعلق فنا اور استغراق سے نہیں اور نہ وہ روحانی وحدت سے خاص ہے۔ اس میں باری تعالیٰ سے بُعد اور اتصال دونوں یکساں ہیں۔ حقیقی وجود کی واقعی وحدت یا اس کا واقعی تعدد حال اور مقام نہیں، یہ ہو سکتا ہے کہ اس حقیقت کا کشف اور احساس حال اور مقام کا رہین ہو، اور ظاہر ہے کہ ذریعۂ انکشاف کی کوئی خاص اہمیت نہیں۔

افلاکی کی مناقب العارفین جس میں مولانا کے بہت سے ملفوظات ہیں اور سپہ سالار کا رسالہ میرے سامنے ہیں مجھے ان میں مولانا کا کوئی ایسا بیان نہیں ملا جو مولانا کے توحید وجودی کے عقیدے کو ظاہر کرتا، فیہ مافیہ میں بھی اس خیال کا اظہار نہیں۔ چونکہ اس کائناتی تصور کو تسلیم کرنے یا نہ کرنے کا اثر حسّی کائنات کی واقعیت اور اس کی محسوس کثرت پر نہیں پڑتا اور نہ شخصی تجربے اور احوال و مقامات متاثر ہوتے ہیں اس لیے صریح اظہار رائے کے بغیر محض انفرادی تجربوں اور مشاہدوں سے محسوس ہونے والی وجودی وحدت کو صاحب شہود کا صوفیانہ مسلک نہیں قرار دیا جا سکتا، زیادہ سے زیادہ یہ اس کا حال و مقام ہو سکتا ہے اور حال اور واقعیت میں بڑا فرق ہے۔

نظریۂ وحدت کے ضروری خدّوخال

باری تعالیٰ کا اسلامی بلکہ عام مذہبی تصور کچھ اس طرح کا ہے کہ وہ ازلی، ابدی، ذی علم، ذی ارادہ، با اقتدار، فعّال اور زندہ حقیقت ہے۔ وہی کائنات کو پیدا کرنے والی، اس کو قائم رکھنے والی اور مدبّر ہے۔ کائنات کے متعلق عام اعتقاد یہ ہے کہ وہ باری تعالیٰ کے علم، ارادے اور قدرت سے پیدا ہوئی ہے اور کلاً و جزءً اس کے اختیار اور قدرت کے تحت ہے اُسی کا قانون اس میں نافذ ہے۔

کسی ایک وحدانی اصول، ایک منفرد حقیقت یا ایک یگانہ وجود سے باری تعالیٰ

اور کائنات دونوں کی ایسی توجیہہ جس میں خالق و مخلوق کے مذکورہ بالا فرق قائم رہیں۔ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ اُس وحدانی حقیقت میں متضاد اوصاف مانے جائیں؛ اصل حقیقت میں اپنی جگہ ابہام اور اطلاق تسلیم کیا جائے، تجرید سے تشخیص تک، نامحسوس وحدت سے حسّی کثرت تک عروج و تنزّل یا اُتار چڑھاو فرض کیے جائیں۔ ایک طرف وحدت اور الُوہی صفات کا تحفظ کیا جائے دوسری طرف کثرت اور رنگا رنگ حسّی خصوصیات قائم رکھی جائیں۔ باری تعالیٰ اپنی تمام منصوص اور مانی ہوئی صفات کے ساتھ اور کائنات اپنی جگہ تمام محسوس خصوصیات کے ساتھ باقی رہے۔

شیخ اکبر کے پورے نظری تصوف یا توحیدی فلسفے کی بنیاد یہی وحدانی حقیقت یہی یگانہ وجود اور اُس کے تنزّلات یا اُتار اور تعینات ہیں۔ باری تعالیٰ اور اس کی صفات کی، کائنات کی اور اُس کی حسّی کثرت کی اطلاقوں، ابہاموں اور تشخیصوں تعینوں سے انھوں نے توجیہہ کی ہے۔ یہ پوری توجیہہ، مجرد عقلی اعتباروں اور ذہنی حیثیتوں کا کرشمہ ہے۔ اس توجیہہ کا مبدء غیب الغیب یا غیب مطلق ؛ ناقابلِ ظہور، عقلاً نامتصور، حسّاً نامحسوس اور مخفیِ محض ہے۔ اس کا پہلا تنزّل احدیتِ مطلقہ ہے جس کو جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق کہا جاتا ہے، دوسرا تنزّل علمی تعین یا مرتبۂ واحدیت ہے۔ اعیان ثابتہ یا موجودات کا علمی ثبوت اسی تنزّل سے تعلق رکھتا ہے، تیسرا تنزّل جمع یا مرتبۂ اسماء و صفات ہے۔ اس میں باری تعالیٰ کی ذات مع اپنی صفات اور اپنے افعال کے شامل ہے۔ باری تعالیٰ کے افعال و آثار کا نام کائنات ہے اور تمام مظہری، امکانی، انفعالی اسماء الٰہیہ کے جامع مرتبے کو اللہ کہا جاتا ہے۔[1]

مولانا کا کلام اور توحیدِ وجودی کے بنیادی نقطے

شیخ اکبر کی وجودی توحید کو سامنے رکھ کر مولانا کی

---

[1] تفصیل کے لیے میرا مقالہ "ابن عربی کا وحدۃ الوجود" مطبوعہ "نذر ذاکر" ملاحظہ ہو۔

مثنوی اور ان کے ملفوظات پر جو مناقب العارفین، فیہ مافیہ یا نفحات الانس میں محفوظ ہیں، نظر ڈالی جائے تو کہیں اُن تنزلوں کا مذکور نہیں جن کے بغیر صوفیانہ وحدت وجود کا تصور ممکن نہیں۔ اعیان ثابتہ کی اس تصور میں خاص اہمیت ہے لیکن مولانا کے یہاں سرے سے یہ اصطلاح ہی نہیں۔ غیب الغیب، جمع الجمع، جمع، احدیت، واحدیت وغیرہ مصطلحات مولانا کے یہاں نہیں پائے جاتے۔ افلاکی نے "غیب الغیب" کا مولانا کے ایک ملفوظ میں ذکر کیا ہے لیکن بالکل عام معنی میں [1] اتنا ہی نہیں کہ مولانا یہ خاص اصطلاحیں استعمال نہیں کرتے بلکہ جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا خاص طور سے شیخ اکبر کی مصطلحات سے بچتے ہیں اور صرف وہی لفظ ذکر کر جاتے ہیں جو عام صوفیانہ اصطلاحیں بن چکی تھیں۔

جن جن موقعوں پر مولانا اور شیخ اکبر میں اشتراک کی گنجایش ہے میں نے یہ التزام رکھا ہے کہ دونوں کے موقفوں کو واضح کر دوں۔ اُن سے یہ سمجھنے میں بھی مدد ملے گی کہ مولانا شیخ کی وجودی توجیہہ سے کتنے متاثر ہیں اور یہ بھی سامنے آجائے گا کہ مولانا اور شیخ کے مشاہدات میں کتنا اشتراک ہے اور کتنا اختلاف۔

مولانا اشاعرہ کے اتباع میں صفاتِ باری کو زائد اور قائم بہ ذات کہتے ہیں اور توحیدِ وجودی میں زیادتِ صفات کی گنجایش نہیں۔ مولانا کے نزدیک اجساد بحرِ حیات کے جھاگ ہیں، وہ حیات کے سرچشموں پر ریگ ہیں، آبِ حیات کا تُخم اور سبو ہیں اور یہ وجودی وحدت نہیں۔ کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ میں شیخ اکبر وجہِ شئ سے حقیقتِ شئے سمجھتے ہیں اور حقیقت کو ذاتِ باری مان کر لا فانی کہتے ہیں [2] مولانا عام مفسرین کے اتباع میں وجہ شئے نہیں بلکہ وجہ باری کہتے ہیں اور اُسی کی بقا کے

---

[1] مناقب ص ۳۰۲۔ [2] فتوحات جلد دوم ص ۹۹، ۱۰۰۔

قایل ہیں۔ اُن کے نزدیک صرف باری تعالیٰ کی ہی ایک حقیقت ہے جو لا فانی ہے۔

غرض یہ کہ مولانا کے کلام کو شیخ اکبر کی توحیدِ وجودی کے تحت سمجھنے میں کافی دشواریاں ہیں، مولانا کے ذاتی رجحان کے لحاظ سے بھی اور ان کے انداز کلام کے اعتبار سے بھی! بعض بعض موقعوں پر غیر ضروری اور دور از کار تاویلیں کرنی پڑتی ہیں خصوصاً ایسی حالت میں کہ ایسی کوئی مستند روایت نہیں کہ مولانا شیخ اکبر کی وجودی وحدت کو مانتے تھے۔

مولانا کی ظرافت طبع کا ایک لطیفہ ہے! ایک دفعہ نجم الدین رازی، شیخ صدرالدین قونوی اور مولانا شریک صحبت تھے، نماز مغرب کا وقت آگیا، نجم الدین رازی نے امامت کی اور اتفاق کہ دونوں رکعتوں میں سورۂ "قُل یا اَیُّہا الکافرون" پڑھ گئے۔ نماز ختم ہوئی تو مولانا نے شیخ صدرالدین سے مزاحاً کہا کہ بظاہر ایک بار "قُلْ یَا اَیُّھَا الْکَافِرُوْنَ" میرے لیے ایک بار تمھارے لیے پڑھی ہے[1] یہ سچ ہے کہ بہت سے علمائے ظاہر کو مولانا اور شیخ دونوں کا انکار تھا اور اس حد تک تھا کہ تکفیر بعید نہ تھی لیکن اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ یہ دونوں بزرگ توحید وجودی کے قایل تھے۔ ممکن ہے کہ شیخ صدرالدین کی تکفیر کا باعث ان کا "وحدتِ وجود" کا ہی عقیدہ ہو لیکن ایسی کوئی روایت نہیں کہ مولانا کے انکار کی وجہ اُن کا یہ عقیدہ تھا مولانا کے انکار کی وجہیں اُن کے اسی قسم کے اعمال وخیالات تھے جنھیں میں ان کے تذکرے میں خلافیات کے عنوان سے ذکر کر چکا ہوں۔

مثنوی میں قرآنی آیات مثنوی میں مولانا نے جابجا قرآنی آیات سے استدلال کیا ہے اور علامہ شبلی مرحوم کے بقول "جو تفسیری روایتیں

---

[1] نفحات الانس ذکر نجم الدین رازی ص ۲۸۱۔

نقل کی ہیں اشاعرہ یا ظاہریوں کی روایتیں ہیں[1]۔" غالباً یہ وہی روایتیں ہیں جو اشاعرہ کے عقائد اور اہلِ سنّت کے مسلمہ مسائل سے متعلق ہیں اور مولانا نے ان کو آیات سے ثابت کیا ہے۔ مولانا نے بہت سی آیتوں کی اہلِ تصوف کے مذاق پر بھی تفسیریں کی ہیں اور اُن سے صوفیانہ حقائق و معارف کی توجیہہ کی ہے۔ شاذونادر ایسا بھی ہے کہ جمہور مفسرین اور عام اہلِ سنّت کی رائے کے خلاف مولانا اپنی تفسیر میں منفرد اور تنہا ہیں۔ ایسے موقعوں پر اشاعرہ یا ظاہریوں کی روایات کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

مثنوی میں احادیث

مثنوی میں احادیث کی کافی تعداد ہے۔ ان میں صحیح بخاری، صحیح مسلم اور دونوں کی متفق علیہ مرویات بھی ہیں لیکن بہت کم، زیادہ حدیثیں اُسی قسم کی ہیں جن کو حضرات صوفیہ اپنی کتابوں میں عموماً ذکر کرتے ہیں، یہ روایتیں بیشتر محدثین کے معیارِ روایت پر پوری نہیں اُترتیں۔ چنانچہ مثنوی میں جو احادیث لائی گئی ہیں اُن کا بڑا حصّہ روایت کے لحاظ سے یا موضوع ہے یا سخت ضعیف۔ بعض ایسے اقوال آنحضرت کی طرف منسوب ہو گئے ہیں جن کو میرے علم میں کسی نے مرفوع حیثیت میں بیان نہیں کیا ہے۔ الرضا بالکفر کُفرٌ فقہی حکم ہے، مولانا نے مرفوع حدیث کی صورت میں ذکر کیا ہے۔ ایسی روایتیں بھی آگئی ہیں جن کا صرف ایک حصّہ مروی ہے، مثنوی میں اضافے کے ساتھ روایت ہے اور کسی روایت میں اضافہ نظر سے نہیں گذرا۔

میرے انتخاب کیے ہوئے اشعار میں جو حدیثیں آگئی ہیں میں نے اُن کی تخریج کی کوشش کی ہے۔ جن مأخذوں کے صفحات کے حوالے نہیں ہیں وہ مولانا اشرف علی صاحب مرحوم کی "التشرف بمعرفة حديث التصوّف" سے منقول ہیں۔

---

[1] سوانح مولانا روم ص ۶

بقیہ مرجعوں کے حوالے ذیلی حواشی میں دے دیے گئے ہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ پوری کوشش کے باوجود میرے انتخاب کی متعدد روایتیں رہ گئیں اور مجھے اُن کے مأخذوں کا پتہ نہیں چل سکا۔

مولانا نے سیرتِ نبوی سے متعلق جو روایات ذکر کی ہیں ان میں بھی رطب و یابس کی تمیز نہیں ہے اور ان میں اکثر موضوع ہیں یا نہایت ضعیف۔ چونکہ مولانا نے ان کو بعض معارف و حقائق کی توضیح و تشریح میں بیان کیا ہے اور تشریح و توضیح کی حد تک صحیح اور موضوع کی کوئی خاص اہمیت نہیں اس لیے قابلِ لحاظ نہیں۔

مثنوی میں قصص و امثال

مثنوی کا قریب قریب ایک تہائی حصّہ قصص و امثال ہیں۔ قصص و امثال میں مولانا صحت و صداقت کے قایل نہیں۔ انھوں نے "انبیا کے قصص وہی نقل کیے ہیں جو عوام میں مشہور تھے"[1] اور ان میں مستند اور غیر مستند کا خیال نہیں کیا، ان کے نزدیک اصل شے مقصد اور معنی ہے، قصّے تو ایک طرح کے پیمانے ہیں جن میں حقیقتیں بھری ہیں عقلمندی یہی ہے کہ حقیقتوں سے سروکار رکھا جائے، پیمانے کی قدر و قیمت کو نظر انداز کر دیا جائے:

اے برادر قصہ چون پیمانہ ایست ‏ ‏ اندر و معنیٰ مثال دانہ ایست

دانۂ معنی بگیرد مرد عقل ‏ ‏ ننگرد پیمانہ را گر گشت نقل

ان کی وہی حیثیت ہے جو فاعل کے مرفوع اور مفعول کے منصوب ہونے کی وضاحت کے لیے "ضَرَبَ زَیْدٌ عَمْرًا" کی۔ زید نے واقعی عمرو کو مارا تھا؟ قاعدے کی وضاحت میں اس کو کوئی دخل نہیں اور نہ اس کا خلافِ واقعہ ہونا قابلِ مواخذہ!

---

[1] سوانح مولانا روم ص ۶۔

گفت نحوی "زید عمراً قد ضَرَب" | گفت چونش کرد بیجرمے ادب
گفت ایں پیمانۂ معنیٰ بود | گیر معنیٰ را کہ پیمانہ است رَدّ

مثنوی میں جو قصص و امثال ہیں وہ طبع زاد نہیں بلکہ دوسری کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ معارفِ بہاولد، مقالاتِ شمس تبریز، خواجہ عطار کی مثنویاں، امام غزالی کی تصانیف، انوری وغیرہ شعرا کے دواوین اور کلیلہ و دمنہ ان کے ماخذوں میں ہیں۔[1] تاہم یہ نقل مطابق اصل نہیں ہیں بلکہ ان کو اپنے مقصد کے مطابق ڈھال لیا گیا ہے، اگر حذف و اثبات یا تغیر و تبدل کی ضرورت سمجھی ہے تو کر دیا گیا ہے۔ مولانا نے اپنے اس انداز کی طرف کلیلہ و دمنہ سے ماخوذ ایک حکایت کی ابتدا میں خود بھی اشارہ کر دیا ہے:

از کلیلہ باز جو آں قصہ را | و اندراں قصہ طلب کن حصہ را
در کلیلہ خواندہ باشی لیک آں | قشرِ افسانہ بود نے مغزِ جاں

مولانا نے قصص و حکایات میں ایک حد تک قدیم ہندی انداز "افسانہ از افسانہ مے خیزد" کو برتا ہے۔ چونکہ مثنوی اخلاق و معرفت پر مبنی قصص و حکایات کی کتاب نہیں ہے، بلکہ حقایق و معرفت اور ارشاد و تلقین کی کتاب ہے اس لیے ہر ہر موقع پر افسانے کے اندر سے افسانہ نہیں نکلتا۔ عموماً تعلیم و تلقین کے کسی نقطے کو قصے سے واضح کیا جاتا ہے اور پھر تعلیم و ہدایت شروع ہو جاتی ہے اور پھر اُس کے کسی نقطے کی کسی حکایت یا تمثیل سے تشریح کی جاتی ہے، افسانوں کے ضمن میں بھی افسانے آجاتے ہیں اور اُن سے نکلتے بھی ہیں کبھی وہیں ختم ہو جاتے ہیں

---

[1] مقالہ در بارہ منابع تحقیق در احوالِ رومیؒ از ڈاکٹر محمد جعفر محجوب، استاذ دانش گاہ تہران، مطبوعہ شمارہ ۱۵۵، از "ہنر و مردم" پور ماہ ۱۳۵۰ھ۔

اور کبھی درمیان میں اور حکایتیں آجاتی ہیں اور پہلے افسانوں کی تکمیل بعد میں جا کر ہوتی ہے، افسانوں کے اجزا میں اتنا فصل ہو جاتا ہے کہ پڑھنے والے کے ذہن سے ابتدائی حصّہ بالکل نکل جاتا ہے۔ یہ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ مولانا اپنے پڑھنے والوں کو کبھی افسانوی فضا میں گم نہیں ہونے دیتے اور موقع بہ موقع تنبیہیں اور اشارے کرتے رہتے ہیں اور رشد و ہدایت کے رشتے کو چھوٹنے نہیں دیتے اور بعض اوقات تو یہ رشد و ہدایت کا سلسلہ کافی طویل ہو جاتا ہے۔

مثنوی میں اسلام کا تصوّر

مثنوی پڑھ کر اسلام کا جو تصور پیدا ہوتا ہے وہ ایک طرح سے صوفیانہ اسلام ہے۔ اس میں نہ متکلمانہ عقلیت ہے نہ محدّثانہ ظاہریت۔ فقیہانہ شدّت اور فلسفیانہ حسیت دونوں سے الگ، جذباتیت کے ساتھ رواداری اور تحمل۔ نہایت محکم اور بہت والہانہ ایمان و ایقان۔ بزرگداشت، ارادت اور خوش اعتقادی کی خوشگوار آمیزش۔ اس میں اشاعرہ کے قریب قریب تمام اہم معتقدات شامل ہیں لیکن مولانا نے اُن کے خشک اور بے لوچ اطلاقوں سے احوال و مواجید کے چشمے بند نہیں ہونے دیے ہیں اور نہ عشق و محبت کے باطنی تقاضوں پر روک لگنے دی ہے۔ یہ اسلام تنگ نظری اور رسمیت سے بہت دور ہے۔ اصل اہمیت مغز اور معنی کو حاصل ہے، پوست اور لفظی حد بندیوں پر زیادہ زور نہیں عقلیت پرستی اور اعتزال کی اس میں گنجائش نہیں عقل کی بالادستی اور نقل میں تاویل مولانا کے نزدیک یہی اعتزال ہے۔

مثنوی میں انبیا و رسل اور اولیا کا تصوّر

مثنوی میں انبیا و رسل علیہم السلام اور اولیائے کرام کے جو اوصاف اور اُن کی جو خصوصیات بیان کی گئی ہیں اُن میں غیر معمولی

خوش اعتقادی اور فرطِ محبت کو دخل ہے۔ یہ برگزیدہ حضرات عام بشری سطح سے اتنے برتر و بالا ہو گئے ہیں کہ زمین پر چلتے پھرتے الوہی صفات کے پیکر معلوم ہوتے ہیں۔ اُنھیں کل کائنات پر اقتدارِ مطلق حاصل ہے۔ سماوی مخلوق ہو یا ارضی، اُس کی تدبیر اور اُس کا نظم و نسق گویا اُن سے متعلق ہے، دستِ قدرت وہ ہیں۔ جو ہو چکا، ہو رہا ہے یا ہونے والا ہے، اُن کے علم میں ہے اور بلا واسطہ اُن کی حسّی اور ظاہری ہستی سے دھوکا ہو جاتا ہے اور لوگ انھیں عام انسان سمجھنے لگتے ہیں، ورنہ عام انسانوں اور اُن میں کوئی نسبت نہیں۔

مثنوی کے عام اندازِ بیان سے انبیا اور اولیا میں کوئی خاص فرق نہیں معلوم ہوتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ دونوں کے منصب الگ الگ ہیں۔ انبیاء کی بعثت کا مقصد ہی عامّۂ خلق کی ہدایت ہے جبکہ اولیاے کرام اس مقصد کے لیے مبعوث نہیں کیے جاتے۔

مقربینِ خاص کے معیارِ کرامت

ارادۂ خیر، جد و جہد، سعی و عمل، تحمل و برداشت، حُسنِ سلوک و حُسنِ معاشرت، مشاغلِ دنیا میں حسبِ ضرورت و مصلحت مصروفیت، فرائض کی ادائی وغیرہ اوصاف جن کی صالح معاشرے میں اہمیت ہے انسانی زندگی کے عام معیارِ کرامت ہیں۔ مقربینِ خاص کو اِن معیاروں سے نہیں پرکھا جا سکتا۔ ان کے مراتب اور احوال و مقامات کے لحاظ سے ان کی خصوصیات اور ان کے پیمانے بھی الگ اور جدا ہیں کہیں سراسر توکل اور سپردگی ہی سپردگی ہے، نہ سعی و عمل نہ جد و جہد، دستِ قدرت میں بے ارادہ و اختیار بلکہ بے جان آلہ۔ کہیں بھرپور تبتّل اور انقطاع ہے، سب سے بیگانگی اور بے تعلقی۔ کچھ کے لیے زہد اور ترکِ لذائذ کی اہمیت ہے، نفس کشی اور ریاضتِ نفس اُن کی زندگی ہے، کچھ کو لذائذ و رغایب کوئی نقصان نہیں

پہنچاتے۔ کسی میں جلالت اور غیوری، بے عذر اطاعت کی خواہش، کسی میں غیر معمولی انکسار اور فروتنی۔ کوئی اخفائے حال میں کوشاں کوئی اظہار کا خواہاں۔ ظاہر کے مقابلے میں باطنی اشاروں کی پیروی اور کشف و الہام پر اعتماد اور شیوخ کا بے چون و چرا اتباع، اِن بزرگوں کی قدیم روایت ہے۔

مولانا کا تصوّف

مولانا کے تصوّف میں عقل اور روح یا جوہرِ حیات کے متعلق فکر بہت مبہم اور الجھی ہوئی ہے۔ روح یا جوہرِ حیات اس فکر میں بنیادی اہمیت رکھتی ہے، اس کا ابہام پوری فکر پر اثر انداز ہے۔ یہ ایک وحدانی جوہر ہے یا افراد کی تعداد کے مطابق متعدد جوہر ہیں؟ باری تعالیٰ کی اپنی حیثیت کیا ہے، مستقل اور سب سے الگ تھلگ حقیقت ہے یا ایک طرح کی بحرِ حیات ہے اور پورا عالمِ حیات اس بحر کی لہریں یا دھاریں ہیں یا وہ مرکزِ نور ہے جو اپنی شعاعیں ڈال کر پورے عالم کو زندگی تقسیم کر رہا ہے؟ اگر منبعِ حیات ایک ہے تو یہ تجزّی اور تقسیم ظاہری ہے یا حقیقی، عارضی ہے یا مستقل؟ مولانا کے بیانات اِن نقطوں پر واضح روشنی نہیں ڈالتے۔

اتّصال اور قرب سے کیا مراد ہے، آیا یہ انبیا، اولیا اور مقرّبین سے خاص ہے یا سارے عالمِ حیات کو عام ہے؟ مقامِ فنا میں جو اتّصال اور تقرّب حاصل ہوتا ہے اور جو بعد از مرگ واقع ہوتا ہے، ان میں اثرات کے لحاظ سے کیا فرق ہے؟ ترکِ جسم سے قبل کے اتّصال اور تقرّب کے متعلق مولانا نے ایک موقع پر کہا ہے کہ عقل اس کو اتحاد یا حلول کے علاوہ کسی دوسری صورت میں نہیں سوچ سکتی۔ شیخ صدرالدین قونوی سے آخری ایّامِ علالت میں مولانا نے کہا تھا کہ نور کے نور سے مل جانے میں اب بہت کم فاصلہ باقی رہ گیا ہے، عقلاً اس کی تعبیر ادغام سے ہی ہو سکتی ہے۔ بے چگون اور بے کیف اتصال عقلی طور پر بے معنی اور

اور کھوکھلے الفاظ ہیں اور بس۔ مولانا کی فکر کی یہ ایسی گھاٹیاں ہیں جنہیں منطقی عقل سے سر کر لینا آسان نہیں۔ تاہم مولانا کی فکر میں اسلامی تصوّرات کے ساتھ نو فلاطونیت اور ہندی تصوف کے ملے جلے اثرات پوری طرح نمایاں ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ مولانا مفکر یا فلسفی نہیں کہ ان کے یہاں منظم اور واضح فکر کو تلاش کیا جائے، وہ صوفی ہیں، اُن کے افکار دراصل احوال اور واردات ہیں؛ حقیقت کی تجلیاں ہیں جن کی وہ ترجمانی کر دیتے ہیں، اُن کے لیے یہ ذوقی حقائق ہیں اور ذوقیات کا صحیح طور سے الفاظ میں ڈھل جانا یا منطقی عقل کی گرفت میں آجانا سہل نہیں۔ مولانا نے خود اسے محسوس کیا ہے اور اعتراف کیا ہے۔ جب تک خود یہ احوال طاری نہ ہوں اور حقیقت کی جھلکیاں خود محسوس نہ ہوں ان کا شعور نہیں ہوتا منطقی عقل اس میں بیکار ہے۔

صوفی مدرسۂ فکر میں مولانا کے صوفیانہ شعور کی قدر و قیمت یہ ہے کہ مولانا نے کشف و الہام کے درجے کو بہت بلند کر دیا ہے اور اس کو مفید یقین قرار دیا ہے، عقل انسانی کو علم الٰہی سے مربوط کیا، جزئی روح کے کلی بحرِ حیات سے اتصال کی راہ کا انکشاف کیا، حکیم سنائیؒ کے

"آسمانہاست در ولایت جان   کار فرمائے آسمان جہان"

کے خیال کو وسعت ہی نہ دی بلکہ کائنات کو صُوری اور معنوی یا مادی اور روحانی میں تقسیم کر کے اِس خیال کی واقعیت واضح کی اور اس طرح بہت سے صوفیانہ معارف و مشاہدات کے لیے گنجایش پیدا کی؛ کائنات کا روحانی مخزن دریافت کیا، فنا اور بقا کے بہت سے مخفی اسرار و رموز کو واضح کیا، غرض یہ کہ تصوّف کی تاریخ میں مولانا کی امامت کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ھو الموفق للصواب۔

عقائد و رموز

مولانا اور اشعری کلام

مولانا کا عہد اشعری کلام کے شباب کا زمانہ تھا۔ امام رازی کی علمی جلالت، دنیوی وجاہت اور علما، امرا اور عوام میں اُن کے یکساں غیر معمولی اثر نے اشعری عقائد کو عوام اور خواص دونوں میں مقبول بنا دیا تھا۔ اشعری عقائد اسلامی عقائد کا دوسرا نام تھا، اُن سے تجاوز کرنا طعن و تشنیع کا نشانہ بننا تھا۔ اُن کی تشریحیں، اُن کے متعلق بحثیں اور موشگافیاں اشاعرہ کی رایوں کی توضیح، تردید، تضعیف و توثیق یا تائید، شبہات پیدا کرنا، اُن کے جواب دینا، گذشتہ اور بے جان اختلافوں میں روح پھونکنا اور وقت کے حقیقی مسئلے بنانا، اُس عہد کا مذاق اور مدارِ فضیلت اور طرۂ امتیاز تھا۔ اس ماحول میں مولانا کی نشو و نما ہوئی، اِن ہی سرچشموں سے انھوں نے اپنی علمی پیاس بجھائی اور کمال حاصل کیا۔ چنانچہ اشعری کلام اُن کی مذہبی فکر کا جزء لاینفک بن گیا۔

مولانا کے باطنی احوال اور صوفیانہ مشاہدات کی فضا اشعری حد بندیوں سے بالاتر اور وسیع تر تھی، لیکن اِن بالاتر اور وسیع تر دروازوں میں بھی مولانا کا رشتۂ وقت کے اِن مسلّمہ عقائد اور عہد کے مروّجہ کلامی مباحث سے نہیں ٹوٹا اور جب سلوک و عرفان کی نامحدود وسعتوں سے فکری بلندیوں میں پہنچتے

اِن ہی عقائد کو رہنما بناتے، مولانا کی خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے دماغ کے بجائے انھیں دل میں اُتار دینے کے لیے سب سے الگ راہ نکالی؛ عام مثالوں اور سامنے کی نظیروں سے اُنھیں زندگی سے قریب کیا، عقل کی جگہ روزمرّہ کے عام احساسات کو مخاطب کیا، قصّوں، کہانیوں سے سبق سکھائے، صوفیانہ چاشنی نے ان کی سنگینی پگھلا کر ان میں لطافت اور نرمی پیدا کر دی۔ مولانا کا یہ ایسا کارنامہ ہے جو اشعری کلام کی تاریخ میں ہمیشہ یادگار رہے گا اور علم کلام کے کسی مؤرّخ کے لیے مولانا کے اس کردار کو نظرانداز کر دینا آسان نہ ہوگا۔

مثنوی عقائد و کلام کی کتاب نہیں لیکن اپنی اعتقادی تعلیم اور کلامی بحث ونظر کے لحاظ سے فن کی کسی کتاب سے کم وقیع نہیں ہے۔ فصلیں اور باب نہیں ہیں نہ عقائد کا بیان یکجائی اور رسم کے اعتبار سے مکمل ہے پھر بھی اس میں اشاعرہ کے تمام عقائد اور خاصے مباحث آگئے ہیں؛ کچھ اصالۃً اور صراحۃً کچھ تبعاً اور ضمناً۔ اس میں مخالفوں کے شبہوں کی تردید، نصوص کی توضیح و تاویل ہے؛ کہیں بحث ونظر سے اور کہیں صوفیانہ مشاہدات سے۔ مولانا نے وراء العقل منقولات کو اپنی دقیق توجیہوں سے معقول بنا دیا ہے۔

مولانا کو اعتزال یا عقل زدگی سے سخت نفرت ہے، سمعیات کی جا و بیجا تاویل کو وہ پسند نہیں کرتے اور حتی الامکان ان کو اُن کے حقیقی کھلے معانی پر محمول کرتے ہیں اور ان کے عقلی استعجاب کو دور کر کے عام فکر کا حصّہ بنا دیتے ہیں۔ یہ مولانا کا دقّتِ مشاہدہ اور قوتِ اخذ کی غیر معمولی وسعت ہے۔

اشاعرہ کے عقائد

اشاعرہ کے خاص خاص عقائد کو میں شرح مواقف سے اختصار کے ساتھ

لکھتا ہوں۔ قریب قریب یہی عقائد دوسری کتابوں میں بھی منقول ہیں۔ علامہ شبلی نے امام غزالی کی احیاء العلوم سے جو عقائد نقل کیے ہیں وہ بھی یہی ہیں[1] انھوں نے ذات، صفات، افعال اور سمعیات ہر ایک کے ذیل میں اصولِ دہ گانہ مقرر کر کے اشاعرہ کے اصولی عقائد کو بیان کیا ہے۔ میں نے اُن میں سے بعض سمعیات کو چھوڑ دیا ہے۔ احیاء العلوم کی ترتیب شرح مواقف کی ترتیب سے کچھ مختلف ہے تعداد تقریباً یہی ہے۔ ایسے عقائد کی تفصیل میں نے حذف کر دی ہے جو اختلافی ہیں اور عملی افادیت نہیں رکھتے۔ اس تلخیص سے مولانا کے عقائد کو سمجھنے میں مدد ملے گی اور اُن کے بہت سے ضمنی خیالات کی وضاحت ہو جائے گی۔

ذاتِ باری باری تعالیٰ واجب الوجود ہے؛ اُس کی ہستی ضروری اور ناگزیر ہے؛ اس کا نہ ہونا ناممکن اور محال ہے اسی لیے وہ ازلی اور ابدی ہے ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ نہ کوئی اُس جیسا نہ کوئی اس کا ہمسر؛ بے مثل اور بے ند۔

صفاتِ تنزیہی باری تعالیٰ کی کوئی سمت اور جہت نہیں، وہ بے مکان ہے؛ اس کی کوئی جگہ اور اس کا کوئی مقام نہیں۔ نہ جسم ہے نہ جوہر یا عرض۔ وہ ایسی زمانی حقیقت نہیں جس کی ہستی زمانے پر موقوف ہو۔ وہ کسی کے ساتھ متحد اور ایک اکائی نہیں ہو سکتا۔ وہ کسی میں حلول اور سرایت نہیں کر سکتا۔ اس کی ذات محل حوادث نہیں کہ نو پیدا اور فانی صفات سے موصوف ہو سکے۔ اس میں کوئی حسی یا نفسانی صفت نہیں، مثلاً وہ سیاہ یا سپید نہیں، غمگین یا خرم نہیں۔ وہ واحد اور اکیلا ہے۔

---

[1] علم الکلام ص ۶۱-۶۳۔

صفاتِ تشبیہی

باری تعالیٰ قادر ہے، اس کی قدرت لامحدود اور تمام ممکنات پر حاوی ہے۔ وہ عالم ہے، اس کا علم واجب، ممکن اور ممتنع سب کو شامل ہے۔ حیّ اور زندہ ہے۔ صاحبِ ارادہ ہے، جو کچھ ہوا ہے یا ہونے والا ہے، اس میں اس کا ارادہ کارفرما ہے، جو نہیں ہوا، نہیں ہے یا نہیں ہوگا، اُس کے ہونے سے باری تعالیٰ کا ارادہ بے تعلق ہے۔ وہ سمیع اور شنوا ہے۔ بصیر اور بینا ہے متکلم اور باسخن ہے۔

باری تعالیٰ کی یہ صفاتِ ہفت گانہ قدیم ہیں؛ ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گی۔ عین ذات نہیں ہیں، اُس کا وصف ہیں؛ اس کے ساتھ قائم ہیں۔

اختلافی صفات

بقا یا ہستی کا استمرار، قدم یا ہمیشہ سے ہونا، تکوین یا آفرینش کو اکثر اشاعرہ الگ اور مستقل صفات نہیں کہتے بلکہ صفاتِ ہفت گانہ میں شامل سمجھتے ہیں۔ استوا یا قیام وہمواری، وجہ یا چہرہ، ید یا ہاتھ، عینین یا آنکھیں، جنب یا پہلو، قدم یا پاؤں، اِصبع یا انگلی اور یمین یا دستِ راست سب منصوص اوصاف ہیں۔ اس پر تو سب متفق ہیں کہ نہ استوا جسمانی ہے اور نہ وجہ، ید وغیرہ سے جسمانی اعضا مقصود ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ ان سے جو تجریدی، غیر مادی اوصاف مراد ہیں اُن کی بنیاد یہی ہفت گانہ صفات ہیں یا ان کے لیے باری تعالیٰ میں دوسری مستقل اور ان سے الگ صفات ماننا ضروری ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان کا استعمال زبان کے عام مجازات اور استعارات کے طور پر ہوا ہے اور اس کے لیے نئی صفات کے ماننے کا سوال ہی نہیں ہے۔

باری تعالیٰ کی رویت اور کنہ حقیقت

اشاعرہ دنیا اور آخرت دونوں میں باری تعالیٰ کے دیکھے جانے کو ممکن کہتے ہیں۔ قرآنی نص سے اس کا دنیا میں نہ دیکھا جانا ثابت ہے اور آخرت

میں دیکھا جانا اس لیے یہاں باری تعالیٰ نہیں دکھے گا اور وہاں دیکھا جاسکے گا۔

باری تعالیٰ کی اصل حقیقت کا علم، محققین اشاعرہ کے نزدیک کسی کو نہیں۔ اس علم کے ممکن ہونے اور ناممکن ہونے میں خود متکلمین میں اختلاف ہے۔ اکثر صوفیہ بھی ناممکن کہتے ہیں۔

افعالِ باری افعالِ عباد خواہ براہِ راست ہوں یا اُن کے کسی فعل کے نتیجے میں مُوَلّد اور پیدا ہوں، سب باری تعالیٰ کی خلق ہیں اور ان کے وجود میں تنہا اُسی کی قدرت کو دخل ہے، بندوں سے صرف ان کے کسب اور عمل کا تعلق ہے۔

قضا و قدر باری تعالیٰ نے ازل میں افعال و اشیاء کو جس طرح، جن حالات و اوقات میں اور جب تک کے لیے موجود کرنے کا ارادہ کیا ہے ویسے ہی وہ موجود ہوں گے اس میں تغیّر و تبدّل ممکن نہیں۔

افعال کا حُسن و قبح افعال کا اچھا ہونا کہ ان کا فاعل سزاوارِ ستایش و ثواب ہو اور بُرا ہونا کہ ان کا مرتکب لائقِ سرزنش و عذاب ہو شرع پر موقوف ہے، باری تعالیٰ نے جن افعال کو اچھا قرار دیا ہے وہ حَسَن ہیں اور جن کو بُرا قرار دیا ہے قبیح ہیں۔ عقلاً نہ کوئی فعل حَسَن ہے نہ قبیح۔

خود باری تعالیٰ کے لیے کوئی فعل حَسَن اور قبیح نہیں۔ اُس کی کسی فعل سے کوئی غرض وابستہ نہیں اس لیے اس کے لیے نہ کوئی شئے ضروری اور واجب ہے نہ کوئی شئے قبیح اور ناروا[۱]

مولانا اور ماتریدی کلام میں نے ماتریدی کلام کا ذکر نہیں کیا حالانکہ کسی زمانے میں ماتریدی کلام اشاعرہ کے کلام کا

---

[۱] یہ سب عقاید شرح مواقف کے پانچویں موقف کے مراصد و مقاصد سے ماخوذ ہیں ص ۵۶۵/۶۶۲۔

مدّمقابل ماناجاتا تھا اور حنفیہ عام طور سے ماتریدی مسلک کے پیرو تھے۔ مثنوی میں
بھی کہیں کہیں ماتریدی اثرات نظر آجاتے ہیں؛ انسانی قدرت کی تاثیر، قضا میں
تغیر و تبدّل ماتریدی تصورات ہیں۔ ظلم و ستم سے باری تعالیٰ کا مقدس اور پاک
ہونا، اگر تقدّس اور پاکی سے تقاضائے ذات مقصود ہے تو یہ بھی ماتریدی خیال
ہے۔ ذکر نہ کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ماتریدی کلام کی شہرت قائم نہیں رہی اشعری
کلام کے بلند بانگ آہنگ نے ماتریدی کلام کی آواز کو بالکل دبا دبا اور مولانا کے
یہاں بھی اس کے اثرات بہت محدود، مبہم اور غیر مستقل سے رہے۔ دوسری وجہ یہ
ہے کہ کہنے کو علماء نے اشاعرہ اور ماتریدیہ اختلافات کو پچاس تک پہنچا دیا ہے[1]
لیکن بیشتر اختلافات نظری ہیں جن کا عملی اثر نہیں۔

باری تعالیٰ واجب الوجود ہے، اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں کا عقیدہ ہے
لیکن یہ تقاضائے ذات ہے یا ذات کا معدوم نہ ہوسکنا ہی وجوب ہے اور ذات
کے تقاضے کا کوئی سوال نہیں۔ وجوب عینِ ذات و وجود ہے یا عدمی اعتبار۔ سب
متفق ہیں کہ باری تعالیٰ کا کوئی فعل حکمت و مصلحت سے خالی نہیں۔ لیکن حکمت و
مصلحت اس کے افعال کی لازم اور ضروری خصوصیت ہے یا محض جائز و اقعیت ہے۔
باری تعالیٰ کا کوئی حکم ایسا نہیں جس کی تعمیل بندے کی طاقت سے باہر ہو لیکن
ناقابلِ تعمیل حکم دیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ باری تعالیٰ عادل ہے، کسی پر ظلم روا نہیں
رکھتا لیکن کیا اس کے لیے یہ ضروری اور لازم ہے۔ غرض یہ کہ زیادہ تر اختلاف اسی انداز
کے ہیں، بہت سے اختلاف، بیان اور تعبیر سے تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ بعض نے حقیقی
اختلافوں کو تین تک گھٹا دیا ہے[2] تاہم دونوں میں اگر کوئی خاص اختلاف ہے تو وہ
افعال کے حسن و قبح کا شرعی ہونا ہے۔ ماتریدی اکابر حسن و قبح کو عقلی مانتے ہیں۔

---

[1] علم الکلام ص ۹۱۔ [2] ایضاً۔

اس مسئلے میں مولانا کی رائے واضح نہیں ہے۔ بظاہر وہ اشاعرہ کے ہم خیال ہیں۔

مولانا کی الٰہیات پر نظر ڈالنے سے اگرچہ یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ وہ عقائد کے کس مدرسے سے تعلق رکھتے ہیں لیکن ان کے خیالات کا مجموعی رجحان اشاعرہ کی طرف معلوم ہوتا ہے اور یہی ان کے عہد کا عام رجحان ہے۔

مولانا کے عقائد

مولانا کے عقائد کے ذیل میں اشاعرہ کے عقائد کی فہرست سامنے رکھ کر میں نے مولانا کے اشعار کا انتخاب نہیں کیا ہے۔ یہ مولانا کے عقائد پر روشنی ڈالنے والے کچھ اشعار کا انتخاب ہے۔ اس انتخاب میں بیشتر ایسے عقائد اور تاثرات ہیں جو اشاعرہ کے اصولی عقائد کی فہرست میں نہیں لیکن وہ صوفیانہ مشاہدات میں اہمیت رکھتے ہیں۔ اشاعرہ کی فہرست میں ایسے عقائد بھی ہیں جن کی تائید میں میرے ذخیرۂ انتخاب میں اشعار نہیں ہیں۔ ترتیب میں اس کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ اشاعرہ کے عقائد کی ترتیب کے مطابق پہلے مولانا کے اُن خیالات کو پیش کردوں جو اشعری عقائد سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کے عقب میں مولانا کے دوسرے تاثرات۔ یہ انتخاب جامع اور مکمل نہیں ہے گذرتی اور اُچٹتی نظر سے اپنے ذوق کے مطابق کچھ تصورات جمع کردیے گئے ہیں۔

الٰہیات

وجودِ باری

باری تعالیٰ وجود ہی وجود ہے، مطلق؛ بے شرط و بے قید، نہاں اور ہمارے حواس سے مستور! "تو وجود مطلقی فانی نما"۔ ظہور اور پیدائی اضداد کے مقابلے سے نمایاں ہوتے ہیں؛ روشنی تاریکی سے واضح ہوتی ہے۔ رات کا امتیاز دن پر موقوف ہے۔ صعوبت اور سختی کو محسوس کرنے کے لیے دوسری

ملموس کیفیتیں ضروری ہیں، مسرت کا غم سے اندازہ ہوتا ہے۔ اس وجودِ مطلق کی کوئی ضد نہیں جس کے مقابلے میں وہ نمایاں ہو۔ دوسری ہستیاں عین وجود اور اصل ہستی نہیں کہ مقابل آسکیں:

چونکہ حق را نیست ضد، پنہاں بود پس نہاں ہا بضد پیدا شود

عدم اور نیستی اس کا مقابل ہے مگر اس کا ہستی مقابلہ نہیں۔ نمود اور عیانی کے لیے ہستی درکار ہے اور ہستی میں اس کا کوئی مقابل نہیں!

نورِ حق را نیست ضدے در وجود تا بضد او را توان پیدا نمود

وجوبِ وجود باری تعالیٰ کی ہستی اس کی ذات کا تقاضا ہے۔ اس کے ہونے کی کوئی علت اور کوئی سبب نہیں۔ وہ خود بخود ہے اور رہے گا۔ اس پر فنا اور نیستی کا کبھی تسلط نہ ہوگا۔

لَایَزَالُ وَلَم یَزَل فرد و بصیر ناگزیرِ جملگان، حیّ و قدیر

احدیتِ وجود باری تعالیٰ احدیت ہی احدیت ہے، یگانگی ہی یگانگی، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف سے فرعون کو دعوت ہے کہ وا شگاف اقرار کرو کہ باری تعالیٰ ایک ہے:

گفت آن یک کہ بگوئی آشکار کہ خدائے نیست غیر از کردگار

ذات اور افعال دونوں میں یکتا، بے ہمتا اور بے ضد و خلاف:

ضدّ و ندّش نیست در ذات و عمل زان بپوشید ند ہستیہا حُلل

اپنے اوصاف میں یگانہ، اس کے اوصاف اور مخلوق کے اوصاف میں صرف نام کا اشتراک ہے۔ حقیقتیں بالکل الگ ہیں:

وصفِ حادث کو و وصفِ پاک کو وصفِ حق کو، و وصفِ مشتِ خاک کو

بے جوڑ اور بے جفت، اکیلا اور مجرّد:

آنکہ بے جفت ست و بے آلت، یکے ست　　　　در عدد شک ست و آن یک بے شکے ست

نہ وہ کسی سے زائیدہ نہ کوئی اُس سے زائیدہ؛ نہ کوئی اُس کا والد نہ وہ کسی کا والد، ولادت کے لیے جفت اور جوڑ شرط ہے "جفت باید "جفت شرط زادن ست" اس لیے" لم یلد لم یولد آن ایزد ست،" ولادت بجز تجرد کے اِس طرف کی خصوصیت ہے۔ تجرد اور ولادت میں تضاد ہے؛

ہر چہ جسم آمد ولادت وصف او ست　　　　ہر چہ مولود ست او زیں سوے جُو ست

وجودِ باری تعالیٰ کی کوئی ابتدا نہیں؛ کبھی ایسا نہ تھا کہ وہ نہ تھا؛

دوامِ وجود وہ ہمیشہ سے ہے؛ قدیم اور ازلی:

اے قدیمے راز دانے ذو المنن　　　　از رہِ تو عاجزیم و مُمتحَن

اس کی کوئی انتہا نہیں؛ ایسا کبھی نہ ہوگا کہ وہ نہیں ہوگا، وہ ہمیشہ رہے گا؛ باقی اور ابدی۔ اُس کی ہستی کو کبھی فنا اور ہلاکت نہیں، فنا اور ہلاکت ممکنات کی خصوصیت ہے؛ "کُلُّ شَیئٍ ھالِکٌ جز وجہِ او"

باری تعالیٰ کی سلبی یا تنزیہی صفات

باری تعالیٰ کی بے جہتی باری تعالیٰ بے جہت ہے، نہ خود کسی سمت میں ہے نہ اس کی اپنی کوئی سمت ہے۔ جہت اور سمت جسم کی خصوصیت ہے کہ "زیر و بالا پیش و پس وصفِ تن ست"، عالمِ اجسام سے ماورا جہت کا سوال نہیں۔

بے جہت دان عالمِ امرِ اے صنم　　　　بے جہت تر باشد آمر لاجرم

باری تعالیٰ کی بے مکانی باری تعالیٰ کا کوئی مکان اور مقام نہیں، وہ لامکانی حقیقت ہے۔ وہ ہے اور کہیں نہیں۔

اس کی ہستی قیدِ مقام سے برتر ہے ۔ وہ سب جگہ ہے اور اُس کی کوئی جگہ نہیں ۔

روزمرہ کی زبان میں مکان یا جگہ ایسی سطح کو کہتے ہیں جس پر کوئی جسم قرار پذیر ہو ۔ ایسے محدود رقبے کو بھی مکان کہا جاتا ہے جس میں لوگ رہتے بستے ہیں علمی زبان میں مکان زیادہ محدود اور تنگ معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس سے ایسی فضا سمجھی جاتی ہے جو جسم کو سمالے اور بھر لے ۔

جو فضا جسم کو سما لیتی ہے اور جس میں جسم بھرا ہوتا ہے، اپنی حقیقی ہستی رکھتی ہے ، حسّی اور مادّی ہستی یا اُس کی ہستی غیر حسّی اور تجریدی واقعیت ہے یا سرے سے ایسی فضا کی کوئی حقیقی ہستی ہی نہیں ہے ؛ ہمارا وہم ہی وہم ہے ۔ طول ، عرض اور عمق رکھنے والے یا ٹھوس جسم کی موجودگی سے اس خلائے محض اور بے بود فضا کو ہم موجود سمجھنے لگتے ہیں اور سمائے ہوئے جسم کے طول ، عرض اور عمق سے اِس فضا کو لمبا چوڑا اور گہرا ماننے لگتے ہیں ، یہ درحقیقت فضا میں نہیں ہمارے وہم کے پیدا کیے ہوئے ہیں ۔ اشاعرہ کا یہی خیال ہے[1] مکان کی حقیقت کے متعلق یہ پُرانے اختلاف ہیں اور اب توجہ کے قابل نہیں ۔ واقعہ صرف اتنا ہے ۔ اور یہی ہمارا مشاہدہ ہے کہ جسم فضا ، وسعت یا پھیلاو کو اپنے حجم کے بقدر بھر لیتا ہے اور فضا کی یہی قدر جسم کا مکان ہے ۔

چونکہ مکانیت جسم کا تقاضا ہے ، اُس کا ذاتی ، یا یہ ہمارے شعور کی خصوصیت ہے کہ ہم کسی حسّی حقیقت کا شعور مقام ، محل اور مکان کے بغیر نہیں کر سکتے ، کیوں کہ طول ، عرض اور عمق کے شعور میں پھیلاؤ شامل ہے ۔ بہر صورت باری تعالیٰ غیر حسّی حقیقت ہے ، نہ اس میں طول ، نہ عرض اور عمق ۔ اس کا کوئی رُخ ، کوئی وضع اور کوئی انداز بھی نہیں اس لیے اس کا کوئی مکان اور مقام نہیں ، مولانا نے فیہ مافیہ ، میں علم و فکر

---

[1] شرح مواقف ص ۲۰۸ ۔

سے مثال دی ہے اور کہا ہے کہ علم و فکر اپنی لطافت کی وجہ سے مکان اور مقام نہیں رکھتے تو ان کا خالق جو اُن سے کہیں زیادہ لطیف ہے کیسے کوئی مکان اور مقام رکھ سکتا ہے[1] چنانچہ وہ اپنی بے نہایت لطافت اور ہر طرح کی نامحسوسیت کی وجہ سے مکان سے اس کے سب استعمالوں کے ساتھ برتر ہے۔

لامکانے کہ درآن نورِ خداست   ماضی و مستقبل و حال از کجاست

باری تعالیٰ کی بے جسمی باری تعالیٰ جسم اور جسمانیت سے مقدس ہے، اس میں نہ طول نہ عرض و عمق۔ حضرت موسیٰ کا چرواہے سے خطاب ہے:

باکہ میگوئی تو ایں؟ باعم و خال   جسم و حاجت در صفاتِ ذوالجلال؟

باری تعالیٰ کی بے جوہری باری تعالیٰ کے جوہر ہونے نہ ہونے کے متعلق مولانا کا کیا خیال ہے، مثنوی میں مجھے نہیں ملا۔ چونکہ مولانا کے نزدیک جوہر کے معنی قائم بالذات ہیں؛ جوہر ایسی حقیقت ہے جو اپنی ہستی سے موجود ہو، کسی ہستی کا تابع نہ ہو، خود بخود ہو، اُس کا ہونا کسی دوسرے کے ہونے پر موقوف نہ ہو: "جوہر آن باشد کہ قائم با خود ست"۔ چونکہ باری تعالیٰ خود بخود ہے، اس کا ہونا کسی کے ہونے پر موقوف نہیں اس لیے مولانا کے نزدیک اُسے جوہر ہونا چاہیے۔

مولانا باری تعالیٰ کو مکانی حقیقت نہیں کہتے اس لیے اُن کے نزدیک باری تعالیٰ کو اس معنی میں جوہر نہیں ہونا چاہیے کہ وہ اپنا مستقل مکان اور بغیر کسی دوسرے میں ہوئے اپنا مقام رکھتا ہے۔

باری تعالیٰ کی بے عرضی باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے کی صراحت میری نظر سے نہیں گزری لیکن جیسا کہ اشاعرہ کا خیال

---

[1] فیہ مافیہ ص ۱۲-۲۱۳؟

ہے کہ عرض کی بقا نہیں۔ برابر اور مسلسل ایک عرض جاتا ہے اور اُس جیسا دوسرا عرض اس کی جگہ لیتا ہے اور آمد و رفت کی سرعت اور تیزی کی وجہ سے باقی اور قائم معلوم ہوتا ہے اور مولانا بھی اس خیال کے حامی ہیں کہ

این عرضہاے نماز و روزہ را　　چونکہ "لا یبقی زمانین" انتقار

اس لیے باری تعالیٰ کے اُن کے نزدیک عرض ہونے کے کوئی معنی نہیں۔ مزید برآں باری تعالیٰ خود بخود ہے، اُس کی ہستی کسی کی تابع نہیں ہے، خود اصل ہے کسی کی فرع نہیں اور عرض کی ہستی جوہر کی ہستی کی فرع ہے" وان عرض باشد کہ فرع او شدست" اس لیے باری تعالیٰ عرض نہیں۔

باری تعالیٰ کی بے زمانی

باری تعالیٰ ازلی اور ابدی حقیقت ہے، اس کی ہستی کی ابتدا یا انتہا معلوم کرنے کا کوئی زمانی پیمانہ نہیں کہ وہ کب سے ہے اور کب تک ہے، وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

صبح ہوئی، شام ہوئی، رات آئی ختم ہوگئی اور پھر یہی چکر۔ دن، رات، ہفتے، مہینے، سال اور صدیاں یوں ہی گزرتی رہتی ہیں۔ اس گزرتی امتداد یا چلتے چلاتے پھیلاؤ کو زمانہ کہتے ہیں۔ زمانے کے اس عام، جانے پہچانے تصور کی منشار زمین کی محوری گردش ہے۔ ارسطو نے فلک اعظم کی حرکت کو زمانے کا ماخذ قرار دیا تھا[1] حکمائے اسلام بھی اس رائے میں ارسطو کے پیرو ہیں۔[2] بہر حال حرکت کا ماخذ کوئی بھی ہو، ہماری فکر اس حرکت کے استمرار اور گردش کے تواتر کو منجمد اور پیوستہ خط کی صورت دے دیتی ہے اور پھر اس متصل اور منجمد خط کو حرکت کی مسافت یا گردش کی فضا پر منطبق اور چسپاں کر دیتی ہے۔ یہ ایک طرح کا مکانی زمان ہے۔ اس مکانی زمان

---

[1] مابعد الطبیعیات از ارسطو کتاب دوازدہم $\frac{VI}{VIII}$ - [2] شرح اشارات ص $\frac{۲۲۵}{۱}$، $\frac{۱۹}{۲}$، ص $\frac{۳۱}{۲}$، ۳۲

کی جنبی امتداد، جتنے چکروں یا چکر کے جتنے حصّے کے مقابل کوئی شے واقع ہے، وہ اس شے کا زمانہ سمجھا جاتا ہے۔

یہ زمانہ ناقابلِ تصوّر حد تک مختصر اور ناقابلِ اندیشہ حد تک طویل ہو سکتا ہے۔ اس اختصار اور طوالت کا اصلی پیمانہ تو خود یہی حرکت ہے لیکن اس حرکت کی مسافت یا رستہ ہماری روزمرہ کی عملی ضرورتوں کے مطابق واضح اور ممتاز حصوں پر تقسیم نہیں اور اسی وجہ سے اس پر چسپاں زمانی خط میں بھی واضح اور ممتاز اکائیاں نہیں ہوتیں۔ چنانچہ اس حرکت کے مقابل دوسری حرکت پیدا کر کے اس کی مسافت یا رستے کو تقسیم کر لیا جاتا ہے اور اس طرح اس پر واقع ہونے والی حرکت ہماری عملی ضرورتوں کے مناسب تقسیم ہو جاتی ہے چنانچہ سکنڈ، منٹ، گھنٹے، دن اور مہینے، سال اور صدیاں، جگ اور قرنیں، چھوٹی بڑی اکائیاں ہیں جو ہم نے اپنی عملی ضرورتوں کے مطابق مقرر کر لی ہیں۔

یہ چھوٹے بڑے زمانی پیمانے ایک مقررہ آیند و روند گردش کی محاذات اور تقابل سے بنائے گئے ہیں، اس لیے پیمانے اور پیمودنی کی تمیز کا تعلق ہمارے علم سے ہے، ورنہ اپنی جگہ ہر ایک پیمانہ اور ہر ایک پیمودنی ہے؛ طلوع سے غروب برابر ہے بارہ گھنٹوں کے تو بارہ گھنٹے برابر ہیں طلوع و غروب کی درمیانی مدّت کے۔ زید کی آمد معلوم ہے اور طلوع نامعلوم تو طلوع کب ہوا جب زید آیا۔ طلوع معلوم ہے اور زید کی آمد نامعلوم تو زید کب آیا جب طلوع آفتاب ہوا۔ گویا آیند و روند گردش کا تعیین سہولت اور عام علم کی وجہ سے ہے، زمانے کی اصلی معنویت میں اسے دخل نہیں۔ چنانچہ اشاعرہ نے زمانے کے اصلی تصوّر سے پیمانے کے تعین اور اس کی خصوصیت کو خارج کر دیا، اور ہر معلوم و متعین آیند و روند کی معلوم گردش بلکہ اس کے پھیلاؤ یا وقوع سے غیر معلوم اور مجہول پھیلاؤ یا وقوع کو ناپنے کا کام لے لیا اور اسے زمانہ کا ماخذ مان لیا[1]۔

---

[1] شرح مواقف ص ۲۶۸۔

حسّی اور معروضی حقیقت تو فقط متحرک یا متغیر کی متواتر اور مستمر بدلتی بلکہ پے بہ پے بدلی ہوئی وضعیں ہیں لیکن زمانے کا تصور متصل اور "کھنچے" خط کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ خط ہماری فکر کا اختراع ہے اور محض ذہنی اور موضوعی حیثیت رکھتا ہے۔ متحرک کی پے بہ پے حسّی وضعوں سے اُن کے تواتر کو محسوس مان لو تو زمانہ حسّی حقیقت ہے لیکن اگر اس تواتر کی اصل نوعیت کو اہمیت دو تو اشاعرہ کے خیال کے مطابق یہ وہمی اور فکری حقیقت سے آگے نہیں بڑھتا۔[1]

کیا زمانے کے شعور کے لیے کسی منجھی فلسفیانہ فکر کی ضرورت ہے؟ عوام و خواص کی تمیز کے بغیر لوگ زمانے کو الگ کر کے کسی حقیقت کی حسّی اور معروضی ہستی کا شعور کر سکتے ہیں؟ اگر نہیں کر سکتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ زمانہ خود ہماری فکر کا انداز اور شعور کی ذاتی خصوصیت یا ذہن کا لازمہ ہے، اس کا منشا ر کائناتی مستمر تجدد ہے جس میں خود شعور بھی شامل ہے، باری تعالیٰ کا تخلیقی عمل متواتر جاری اور بہ تجدد و استمرار قائم ہے:

کارِ بے علت مبرّا از علل   مستمرّ و مستقر ست از ازل

پھر زمانے کا منشا اور ماخذ اس جاری اور مستمر عمل کو ہی کیوں نہ قرار دیا جائے یہ عمل شعور اور غیر شعور ذہن اور مادّے دونوں پر یکساں حاوی ہے اور بلا انقطاع حرکت و تغیر ہے۔

باری تعالیٰ ازلی اور ابدی وجود ہے۔ وہ مخلوق اور حوادث کے ساتھ بھی ہے، پہلے بھی اور بعد بھی۔ مخلوق سے اس کی یہ معیت ٹھیک ویسی ہی زمانی ہے جیسی دوسرے حوادث کی باہم دیگر۔ خود اس کی اپنی ذات جس طرح کائنات سے برتر ہے زمان سے بھی ماورا ہے۔ وہاں نہ فکر نہ وہم، نہ حوادث نہ تغیرات پھر زمانہ کہاں۔ حسّی یا غیر حسّی حوادث سے اس کی زمانی معیت ہمارے اپنے شعور سے

---

[1] شرح مواقف ص ۲۶۸۔

تعلق رکھتی ہے نہ کہ اصل ذات باری سے ۔

اس کی ذات کو ابدی، ازلی یا سرمدی جیسی صفات سے موصوف کرنا جن میں ماضی یا مستقبل کا حوالہ ہے تعبیر کا قصور اور شعور کا عجز ہے ۔ ہم زمانیات کی قبلیت اور بعدیت کو زمانیات سے مجرد کر کے اپنے فکری سانچے کی بنیاد پر ایسی ذات سے متعلق کر دیتے ہیں جو واقع میں کنز مخفی، نا متصور اور خارج از شعور ہے ۔ وہاں جہاں وہ ہے " ماضی و مستقبل و حال از کجا ست " یہ سب ہمارے اعتبار اور لحاظ ہیں اپنے شعور سے قریب کرنے کے لیے، وہ صرف وجود اور خالص ہستی ہے، یکساں بے تغیر اور بے قبلیت اور بے بعدیت :

ماضی و مستقبلش نسبت بہ تو ست　　　　ہر دو یک چیز ند و پنداری کہ دو ست

باری تعالیٰ کی بے حلولی اور نا اتحادی

باری تعالیٰ کسی میں حلول نہیں کرتا کہ کسی دوسری حقیقت میں سرایت کر جائے اور سما جائے اور اس کو اپنا مکان بنا لے ۔ اور نہ کسی حقیقت کے ساتھ اس طرح پیوست ہوتا ہے کہ ایک اکائی اور وحدت میں بدل جائے، جیسے سرکہ اور شہد مل کر سکنجبین بن جاتی ہے ۔ باری تعالیٰ کو مخلوق سے اتصال اور تعلق ہے لیکن یہ تعلق بے چون اور بے کیف ہے، اس کو مکانی قرب و اتصال سے کوئی واسطہ نہیں :

بے تعلق نیست مخلوقے بدو　　　　آن تعلق ہست بیچوں اے عمو

وہ نہ متصل ہے کہ حلول اور اتحاد کی گنجایش ہو نہ منفصل ہے کہ مخلوق اور خالق میں کوئی رشتہ نہ رہے :

متصل نے منفصل نے اے کمال　　　　بلکہ بیچون و چگونہ و اعتلال

اِس بے چون و چگونہ تعلق کو عقل اس لیے محسوس نہیں کر سکتی کہ وہ اپنی فطرت کے

لحاظ سے فصل و وصل یا اتصال اور انقطاع کے علاوہ کسی تعلق کا شعور نہیں کر سکتی۔

ایں تعلق را خرد چوں پے برد؟ بستۂ فصل ست و وصل ست ایں خرد

یہی وجہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کے اتصال کی نوعیت کو سمجھنا چاہتی ہے تو یا اتحاد میں اُلجھ جاتی ہے یا حلول میں پھنس جاتی ہے:

مے فتند ایں عقلہا در افتقاد در مغاکے در حلول و اتحاد

باری تعالیٰ کا محلِ حوادث نہ ہونا

باری تعالیٰ کی ذات حوادث کی آماجگاہ نہیں ہے، اُس میں جو اوصاف ہیں وہ ہمیشہ سے ہیں، جو نہیں ہیں وہ کبھی نہ تھے اور نہ کبھی ہوں گے، وہ ویسا ہی ہے جیسا تھا اور جیسا ہوگا۔

آنکہ گہ ناقص گہے کامل بود نیست معبودِ خلیل، آفل بود
آنکہ آفل باشد و گہ آں و ایں نیست دلبر، لا اُحب الآفِلین

باری تعالیٰ کا حسّی صفات سے منزّہ ہونا

باری تعالیٰ کسی ایسے وصف سے موصوف نہیں جو کسی ظاہری حس سے محسوس ہو سکے۔ کسی محسوس وصف سے موصوف ہونے کی صورت میں باری تعالیٰ کا محسوس بحواس ظاہر ہونا ضروری ہے اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ وہ پنہاں اور مستور ہے 'فیہ مافیہ' میں مولانا نے بیان کیا ہے کہ وہ غایت لطافت کی وجہ سے بے نشاں ہے[۱] اور اوصاف حسّی سے موصوف ہوتے ہوئے وہ بے نشاں نہیں رہ سکتا۔

باری تعالیٰ کا نفسانی اوصاف سے مقدّس ہونا

باری تعالیٰ خوشی و غم اور غضب و رحمت جیسے جذباتی اور نفسانی صفات سے پاک ہے، وہ تاثّرات اور انفعالات سے بری ہے اسلامی

---

[۱] فیہ مافیہ ص ۱۰۸۔

نصوص میں جو جو انفعالی اور نفسانی اوصاف باری تعالیٰ کے لیے ثابت کیے گئے ہیں وہ مجازات ہیں، مقصود ان کے اثرات ہیں جو افعال و تاثیرات ہیں:

آنکہ او گاہے خوش و گہ ناخوش ست | یک زمانے آب و یکدم آتش ست
برج مہ باشد ولیکن ماہ نے | نقش بت باشد ولے آگاہ نے

باری تعالیٰ کا بے صورت ہونا باری تعالیٰ کی کوئی صورت نہیں۔ وہ خلاقِ صُوَر ہے، صورتیں اس کے دست قدرت کا آلہ اور مال مسالہ ہیں جن سے حقایق کو وجود بخشتا ہے کیونکہ ممکنات کا واقعی وجود اُن کے مصوّر ہونے پر موقوف ہے۔

فاعلِ مطلق یقیں بے صورت ست | صورت اندر دست او چون آلت ست

باری تعالیٰ کا غیر محدود ہونا باری تعالیٰ کی کوئی حد و نہایت نہیں، وہ بے حد و بیکراں ہے، کوئی نقطہ، خط یا سطح کسی طرف سے اُسے محدود نہیں کرتے:

ایں جہاں محدود و آن خود بیحد ست | نقش و صورت پیشِ آن معنیٰ سدّ ست

باری تعالیٰ کا بے کمیت اور بے کیفیت ہونا باری تعالیٰ نہ خود کمیت اور مقدار ہے اور نہ اس میں کمیت اور مقدار حالّ ہیں کہ اس کا وصف ہوں اور وہ ذی مقدار اور معجم بن جائے۔ وہ نہ خود کیفیت ہے اور نہ کیفیات انفعالیہ اس کا وصف اور حال۔ کیفیت اور کمیت عرض ہیں اور وہ عرض نہیں۔ وہ حسّی اور نفسانی اعراض سے موصوف نہیں ہو سکتا اور کمیت حسّی عرض ہے اور انفعالی کیفیتیں حسّی یا نفسانی اعراض ہیں اور وہ چگونگی اور چندگی سے بری:

کے بگنجد در مضیق چند و چوں | عقل کل آنجاست از لا یعلمون

باری تعالیٰ کی بے ترکیبی باری تعالیٰ مرکّب نہیں ؛ نہ مقداری اجزار سے جیسے گز مرکّب ہے گرہوں سے نہ امتزاجی اجزار سے، جیسے معجون مفردات سے۔ وہ حالّ اور محل کا مجموعہ نہیں جیسے جسم کہ مادّے اور صورت سے مرکّب ہے۔

باری تعالیٰ اگرچہ مرکّب نہیں ہے نہ مقداری و امتزاجی اور نہ حلولی لیکن اس کے باوجود حضراتِ صوفیہ اس کو کل سے تعبیر کرتے ہیں :

عاشقانِ کل نہ ایں عُشّاقِ جزو ۔۔۔ ماند از کل آنکہ شد مشتاق جزو

چونکہ جزوے عاشقِ جزوے شود ۔۔۔ زود معشوقش بہ کلِّ خود رود

پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مخلوق کے اوصاف باری تعالیٰ کی صفات کمالیہ کے اجزار ہیں اس لیے توجہ کا مرکز یہ اجزار نہ ہونے چاہییں بلکہ کُل ہونا چاہیے۔

ایں ہمہ جوہا ز دریا ئیست ژرف ۔۔۔ جزو را بگذار و بر کل دار طرف

مولانا اس کی توجیہہ یہ کرتے ہیں کہ کل کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ اُس سے کسی کو نسبت، ربط اور کسی قسم کا تعلق ہو، ایسی صورت میں چیزیں اُس کی اجزار اور وہ جس سے اُن کو نسبت ہو، اُن کا کل کہلاتا ہے گویا یہ نسبتی اور ارتباطی کل ہے اور چیزیں نسبتی اور ارتباطی اجزار، چنانچہ باری تعالیٰ کے کل اور ممکنات کے اجزار ہونے کا یہی مطلب ہے! "زانکہ کل را گونہ گونہ جزوہاست" اور وہاں :

جزوِ کل نے، جزوہا نسبت بکل ۔۔۔ نے چو بوّے گل کہ باشد جزوِ گل

کہ ممکنات اُس کی نہ مقداری اور امتزاجی اجزار ہیں جیسا کہ عام کُل اور جزو کی صورت ہوتی ہے اور نہ ممکنات اور باری تعالیٰ میں حال اور محل کا ربط ہے جیسا بوّے گل اور گل میں ہے، بلکہ محض ایک کو دوسرے سے نسبت ہے۔ سبزے کی لطافت کو گل کی لطافت کا جزو قرار دینا یا قمری کی کو، کو، کو نالۂ بلبل کا حصّہ کہنا محض لطافت

اور دل کشی میں ایک دوسرے کے تعلق کا اظہار ہے۔ باری تعالیٰ کو ممکنات کا یا اس کی صفات کو اوصافِ ممکنات کا کل ماننا محض نسبت اور تعلق کا اظہار ہے۔ مولانا نے "جزو ہا نسبت بکل" کو ان سامنے کی مثالوں سے واضح کیا ہے:

لطف سبزہ جزو لطف گل بود　　　　بانگ قمری جزو آں بلبل بود

چونکہ یہ حقیقی جزویت اور کلیت نہیں اس لیے اجزاء کی علاحدگی اور بے تعلقی سے کل پر اثر نہیں پڑتا، نقصان سے اجزاء متاثر ہوتے ہیں آگے آئے گا کہ نبی علیہ السلام بھی انسانی برادری کے لیے کُل ہیں لیکن اجزاء اس تعلق سے اگر آزاد محسوس کرنے لگیں تو ذاتِ گرامی پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ آنحضرت کو کائنات کا کُل کہنا، کائنات سے آپ کے تعلق کو ظاہر کرنا ہے۔ حقیقی کلیت، جزیت نہیں کہ اجزاء کا انتشار کل کی فنا ہو۔

باری تعالیٰ کی بے نیازی

باری تعالیٰ ہر ضرورت اور ہر احتیاج سے پاک ہے؛ ذات وصفات دونوں میں سب سے مستغنی اور بے پرواہ:

آنکہ او پاک ست و سبحان وصف اوست　　　　بے نیاز ست او ز نغز و مغز و پوست

باری تعالیٰ کا کمال اور نقصان سے ماوراء ہونا

باری تعالیٰ ہر کمال اور نقصان سے ماوراء ہے جیسا تھا ویسا ہے اور ویسا ہی رہے گا۔ خلق وایجاد سے اس میں کوئی نیا کمال نہیں آیا نہ اُس میں پہلے کوئی کمی تھی جس کو اُس کی خلق اور ایجاد نے پورا کر دیا۔ وہ اپنی ذات اور صفات دونوں میں ہمیشہ سے مکمل ہے اور مکمل رہے گا۔ اگر وہ خود بخود مکمل نہ ہوتا اور تکمیل میں خلق وایجاد کا محتاج ہوتا تو ممکنات کی ہستی اس کی تکمیل اور بھرپور ہونے کی علت ہوتی اور اس کی بھرپور ذات پر اس کو

سبقت حاصل ہو جاتی اور باری تعالیٰ خود حادث اور ممکن ہو جاتا، واجب و قدیم نہ رہتا:

ہست افزونیِ ہر ذاتے دلیل — کہ بود حادث، بعلتہا علیل

چنانچہ ممکنات کی خلق و ایجاد کے بعد بھی وہ ویسا ہی ہے جیسا تھا:

حق ز ایجادِ جہان افزون نشد — انچہ اوّل آن نبود اکنون نشد

ایجاد و خلق کا فائدہ یہ ہوا کہ ذاتِ باری عالم کے لیے ظاہر ہو گئی۔ عالم نہ ہوتا تو ذاتِ باری کو کون جانتا؟ جاننا جاننے والوں پر موقوف ہے جاننے والوں کے بغیر وہ ان جانی رہتی۔ ہمارے نہ ہونے کے باعث ذات کا انجانا رہنا ذات کا کیا نقص ہے۔ اُس کی خلق نے ہمیں وجود سے نوازا۔ ہم اُس کی خلاقی کا اثر ہیں۔ اثر عدم اور نقصان سے نکل کر وجود اور کمال میں بدلا، یہ ممکن کا کمال ہے:

لیکن افزون شد اثر ز ایجاد خلق — در میانِ این دو افزونی ست فرق

کہ یہ ممکن کو اس کے متوقع کمال تک پہنچاتا ہے اور وہ قدیم و واجب کو حادث اور ممکن کی صف میں کھینچ لاتا۔ اس نوازش سے خالق اور اس کی خلاقی سے مخلوق آشنا ہو گئی، خالق میں کیا اضافہ ہو گیا:

شد فزونیِ اثر، اظہارِ او — تا پدید آید صفات و کارِ او

باری تعالیٰ کا مادّہ نہ ہونا

باری تعالیٰ مادّہ اور ہیولا بھی نہیں ہے۔ مادّہ اپنی ذاتی حیثیت میں قوّت اور ظلمت ہے۔ اس کی فعلیت اور تنوّر یا واقعیت صورت پر موقوف ہے اور باری تعالیٰ سراسر فعلیت اور نور ہے، مکمل کمال ہے اور مادّہ نقص۔ وہ جانِ جان اور روانِ رُوح ہے اس لیے کہ وہ ہمہ تاثیر اور ہمہ فعل ہے کہ "جانِ جاں سازد مصوّرِ آدمی" مادیت کے بجائے وہ ایک طرح کی معنویت ہے:

گفت "المعنیٰ ہو اللہ" شیخِ دین — بحرِ معنیہائے، ربّ العالمین

باری تعالیٰ کا ناآشکار ہونا باری تعالیٰ ناآشکارہ اور ذات کے لحاظ سے بےنشاں اور سراسر مستور و مخفی ہے۔ باری تعالیٰ جس طرح ہوتوں کا خالق ہے اسی طرح طرح معانی اور تعقلات کا معانی تعقلات اپنی لطافت کی وجہ سے اگر مستور اور ناآشکار ہیں تو اُن کا خالق کتنا لطیف ہوگا اور کتنا ناآشکار[1] یہ پہلے گزر چکا ہے کہ ظہور اور نمود کے لیے ضد کی ضرورت ہے اور وہ بے ضد ہے، چنانچہ:

لاجرم ابصار نا لا تُدرِکُہ　　　وہو یُدرِک، بین تو از موسیٰ وکُہ

باری تعالیٰ کا نامتصوّر ہونا چونکہ باری تعالیٰ تمام عالموں سے برتر اور بالا تر ہے، اجسام کی دنیا ہو یا تصوّرات کی، عالم خیال ہو یا عالمِ اوہام وہ سب سے ورا ہے نہ اُن کے اندر ہے کہ وہ اُس پر محیط اور حاوی ہوں نہ اُن سے باہر ہے کہ وہ الگ تھلگ اور مستقل وحدتیں ہوں اور وہ اُن سے بے تعلق اور منفصل[2] فکر اور خیال میں صرف فانی حقیقتیں آسکتی ہیں، ہمارے ذہن و فکر کی ایسی ہی بناوٹ ہے اس لیے تعقل اور اندیشہ اس کا احاطہ نہیں کرسکتا:

ہرچہ اندیشی پذیرائے فناست　　　آنکہ در اندیشہ ناید آن خداست

باری تعالیٰ کی وجودی یا تشبیہی صفات

قدامتِ صفات باری تعالیٰ کی ذات کی طرح اُس کی صفات بھی قدیم ہیں، باری تعالیٰ کا اُن سے موصوف ہونا کسی علّت اور سبب پر موقوف نہیں، وہ اُس کی ذات کا اپنا تقاضا ہیں کہ "صفات اُو زعلّتہا جداست"، باری تعالیٰ کے لیے

---

[1] فیہ ما فیہ ص ۱۰۸۔ [2] فیہ ما فیہ ص ۲۱۳۔

اُن کا ثبوت حقیقی معنویت رکھتا ہے، ناموں جیسا نہیں کہ معنی کا لحاظ کیے بغیر رکھ دیے جاتے ہیں:

نیست اینہا بر خدا اسمِ عَلَم   کہ سیہ، کافور دارد نام ہم

زیادتِ صفات یہ اوصاف مشتقات ہیں، ان کی ایک اصل اور ایک مادہ ہے جس سے یہ نکلے اور بنے ہیں۔ جب تک کسی شئے میں ان کی اصل نہ ہو اُس شئے کو اِن اوصاف سے موصوف نہیں کہا جا سکتا، بینا صفت ہے، بینائی اس کی اصل ہے، جب تک کسی شخص میں یہ اصل موجود نہ ہو اُس کو بینا نہیں کہتے۔ شخص اور بینا اپنی اپنی الگ الگ معنویتیں رکھتے ہیں ان کے ایک ہونے کے لیے بینائی کو شخص میں ہونا چاہیے، بینائی رکھے بغیر کسی کو بینا کہہ دینا ایسا ہے جیسے ارسطاطالیسی فلسفی کامل فعّالی اور بھرپور علیّت مانے بغیر باری تعالیٰ کو علتِ اُولا کہہ دیتے ہیں:

اسمِ مُشتَق ست ز اوصافِ قدیم   نے مثالِ علّتِ اُولا، سقیم

وصفی حقیقتوں کے حامل ہوئے بغیر ذاتِ باری کو موصوف بہ صفات ماننا، انتہا، طنز اور فریب ہو سکتا ہے حقیقت نہیں۔

ورنہ تمسخر باشد و طنز و دَہا   کرّ را سامع، ضریران را ضیا

ان حقیقتوں کے باری تعالیٰ میں موجود ہوئے بغیر اِن سے اُس کی مدح و ثنا غلط ہے، علم، سماعت اور بصارت کے بغیر علیم، سمیع اور بصیر کو اس کی مدح و ثنا سمجھنا بے معنی ہے:

گر بگویند ایں لقبہا در مدیح   چوں ندارد آں صفت نبود صحیح

باری تعالیٰ کی صفات معطل اور بے اثر نہیں، ہمارے اوصاف باری تعالیٰ کی صفات کا پرتو اور عکس ہیں، وہ اصل ہیں اور ہماری صفتیں فرع، وہ علت

اور یہ معمول [1]

خلق را چوں آب دان صاف وزلال　　اندران تابان صفات ذوالجلال

عام اشاعرہ صفاتِ باری کو ذات سے الگ اور اُس پر اضافہ مانتے ہیں ۔ باری تعالیٰ کے علم، سمع اور بصر کا منشا اُس کی اصل ذات نہیں بلکہ یہ اوصاف ہیں جو ذات سے الگ، اس سے زاید اور اُس کی ذات سے قائم ہیں۔ ان اوصاف کے حامل ہونے کی وجہ سے اس کو علیم، سمیع یا بصیر کہا جاتا ہے۔[2] مولانا کا بھی یہی مسلک ہے برخلاف ازین شیخ اکبر وحدتِ وجود بلکہ وحدتِ ذات کے قائل ہیں، ذات کو الگ اور صفات کو الگ کہنا دوئی اور ثنویت ہے، اس لیے اُنکے نزدیک صفات عین ذات ہیں، ذات ہی ذات ہے اور بغیر کسی اضافے کے اُن اثرات کا منشا ہے جو صفات کی تاثیر ہو سکتے ہیں، صفات محض عقلی استنباط اور معانی کی تجرید ہے۔[3]

باری تعالیٰ کی قدرت

باری تعالیٰ بے سکت نہیں، توانا اور قدرت والا ہے، اس کی قدرت اور توانائی سے کوئی شے باہر نہیں۔ ہر ممکن اس کی قدرت اور توانائی کے تحت ہے۔ پوری کائنات اس کی قدرت کا کرشمہ ہے:

اے خدائے قادرِ بے چون وچند　　از تو پیدا شد چنیں قصرِ بلند

یہ پوری کائنات اپنی ساری عظمتوں اور سراسر باریک سے باریک پیچیدگیوں کے ساتھ اس کی قدرت کے سامنے ایک ذرّے سے بھی کم حیثیت رکھتی ہے:

گرچہ جہاں پیشت عظیم و بُرتنے ست　　پیش قدرت ذرّہ، میدانکہ نیست

اُس کی قدرت کی تاثیر اور فعّالی کے لیے ممکن ہونا کافی ہے کہ "صد چو عالم ہست گرداند بدم"

---

[1] فیہ مافیہ ص ۲۳۱ [2] شرح مواقف ص ۵۸۱ ۔ [3] فصوص الحکم، فص کلمتہ قلبیہ فی کلمہ شعیبیہ ص ۲/۶ (شرح نابلسی)

اُس کی قدرت کے مقابلے میں ہر قدرت عجز و درماندگی ہے۔ پوری خلق اُس کی توانائی کا میدان اور اُس کی سکت کا کارخانہ ہے، جب چاہتا ہے اور جو چاہتا ہے کرتا ہے:۔

پیش قدرت خلق جملہ بارگہ ۔۔۔ عاجزاں چوں پیش سوزن کارگہ

باری تعالیٰ کا علم باری تعالیٰ باعلم اور ہر چیز کا جاننے والا ہے۔ اس کے علم و دانش سے کوئی شے باہر نہیں۔ باری تعالیٰ کا علم فعّال ہے بے تاثیر نہیں۔ اس کی ایک افادیت یہی ہے کہ یہ جان لینے کے بعد کہ باری تعالیٰ ظاہر و باطن سے یکساں واقف ہے، آدمی دل میں بھی شر و فساد کا خیال نہیں لائے گا اور اُس کو اُس کی گرفت کا خوف ہوگا:

از پے آں گفت حق خود را علیم ۔۔۔ تا نیندیشی فسادے تو ز بیم

باری تعالیٰ کی حیات باری تعالیٰ قادر ہے، عالم ہے اور علم و قدرت سے موصوف ہونے کے لیے حیات ضروری ہے۔ حیات کے بغیر علم و قدرت بے معنیٰ ہیں، چنانچہ باری تعالیٰ میں حیات کے معنیٰ علم و قدرت کا منشا و مبدا ہونا ہے، وہ اس معنیٰ میں زندہ اور حیّ ہے کہ وہ عالم اور قادر ہے۔ دوسری ذی حیات مخلوق کی زندگی میں اور حق تعالیٰ کی زندگی میں قطرے اور دریا کی بھی نسبت نہیں؛

ماہیانیم و تو دریائے حیات ۔۔۔ زندہ ایم از لطفت اے نیکو صفات

باری تعالیٰ کا ارادہ و مشیّت باری تعالیٰ بے ارادہ اور بے مشیّت نہیں۔ کوئی فعل اس کے ازلی ارادے کے بغیر نہیں ہوتا، کائنات کا کوئی ذرّہ بلا اس کی مشیّت کے اِدھر سے اُدھر نہیں ہوسکتا:۔

در زمینہا و آسمانہا ذرّہ ۔۔۔ پر نجنباند، نگردد دبیرہ
جز بفرمانِ قدیم نافذش ۔۔۔ شرح نتواں کرد جلدی نیست خوش

اُس کی مشیت و ارادہ کسی کا تابع نہیں۔ ملک اور حکم دونوں اُس کے ہیں، اس میں اس کا ہی سکہ چلتا ہے:

حاکم ست، یفعل اللہ ما یشاءُ   کو زعین درد انگیزد دوا

باری تعالیٰ کی سماعت

باری تعالیٰ سمیع اور شنوا ہے، ہر آواز، وہ کتنی ہی بھاری ہو یا کتنی ہی ہلکی، اُس کی سماعت سے باہر نہیں اس کی افادیت یہ ہے کہ آدمی اپنے منہ کو بُری باتوں سے بند رکھے:

از پے آن گفت حق خود را سمیع   تا یہ بندی لب ز گفتارِ شنیع

باری تعالیٰ کی بصارت

باری تعالیٰ بصیر اور بینا ہے۔ کوئی شے کتنی ہی چھوٹی ہو اُس کی نظر سے اوجھل اور پوشیدہ نہیں، آدمی کا ہر عمل اچھا ہو یا بُرا اُس کے سامنے ہے:

از پے آن گفت حق خود را بصیر   کہ بوَد دیدِ ویت ہر دم نذیر

باری تعالیٰ کا کلام

باری تعالیٰ متکلم اور باسخن ہے۔ اس کا کلام یا باتیں اس کی ذات سے قائم ہیں اور قدیم ؛ ازلی اور ابدی ہیں، بے آواز اور بے حروف۔ اُن کا کوئی حصہ نہ گزرتا ہے نہ آتا ہے، نہ اُس کے حصے نہ اُس میں وقفے۔ اس کلام کو جو باری تعالیٰ کا ازلی اور ابدی وصف ہے، اشاعرہ کلام نفسی کہتے ہیں۔ قرآن کی زبان سے مولانا کہتے ہیں:

من کلام حقّم و قائم بذات   قوتِ جانِ جان و یاقوت زکات

یہ کلام آواز اور حروف سے منزّہ ہے[۱] اس لیے اُس کی سماعت یا فہم کانوں سے تعلق نہیں رکھتی:

نطق کان موقوف راہِ سمع نیست   جز کہ نطقِ خالقِ بے طمع نیست

---

[۱] فیہ ما فیہ ص ۴۵۔

تاہم باری تعالیٰ اپنے کلام کو ہر صنف کے حرفوں اور ہر قسم کی آوازوں اور ہر قوم کی زبانوں میں حسبِ مشیّت ظاہر کرتا ہے، اس کلام کا جن وسائل سے ظہور ہوتا ہے وہ وسائل کا کلام نہیں ہوتا[1] یہ باری تعالیٰ کا اپنا کلام ہے، اس قدیم اور قائم بذاتِ حق کا لفظی ظہور۔ یہ ظہور حادث ہے۔ اس کو کلام لفظی کہتے ہیں:

مطلق آن آواز خود از شہ بُود   گرچہ از حلقوم عبداللہ بُود

باری تعالیٰ کا نور ہونا

باری تعالیٰ سراسر نور اور روشنی ہے، ایسی روشنی کہ ہزارہا پردوں میں سے بھی اس کی تاب لانا مقرّب سے مقرّب کو میسّر نہیں۔ اپنے اپنے مرتبوں اور برداشت کے مطابق اہلِ تقرّب کی صفیں ہیں۔ اگلی صف کے مقربین بھی ایک شعاع سے زیادہ کا تحمل نہیں کر سکتے آخری صف والوں کا کیا ذکر:

زانکہ ہفصد پردہ دارد نورِ حق   پردہ ہائے نور داں چندین طبق[2]

اہلِ صف آخرین از ضعف خویش   چشم شان طاقت ندارد نور بیش

وان صف پیش از ضعیفیِ بصر   تاب نارد از شعاعے بیشتر

باری تعالیٰ کا حُسن وجمال

باری تعالیٰ بھرپور حُسن وجمال ہے۔ کائنات کا، دُنیا اور آخرت کو ملا کر، سارا حسن وجمال اُس کے حُسن وجمال کے ایک ذرّے کا پرتو ہے:

در بیان ناید جمال حال او   ہر دو عالم چیست! عکس خال او

کائنات کو حسن وجمال سے بھرا سبو مان لو تو یہ پورا سبو اُس کے دریائے حُسن کا ایک قطرہ ہے:-

---

[1] فیہ ما فیہ ص ۵۴۔ [2] نور وظلمت کے حجابات کہیں ستّر، اور کہیں ہزار بعض اختلافات کے ساتھ طبرانی، ابن حبان ومسلم۔

کل عالم را سبو دان اے پسر | پر شدہ از لطف و خوبی تا بسر
قطرۂ از دجلۂ خوبیِ اوست | کان نمی گنجد ز پرّی زیر پوست

باری تعالیٰ کے حسن و جمال میں کہنگی اور یکسانی نہیں، ہر لحظہ نیا انداز، ہر لمحہ نیا طور بلکہ ہر آن سیکڑوں رنگ، ہر رنگ خلّاق و کرشمہ زا، ایک دوسرے سے مختلف اور جدا، جمال ہی جمال اور ندرت ہی ندرت :[1]

ہر زماں نو صورتے و نو جمال | تا ز نو دیدن فرد میرد ملال

باری تعالیٰ کی رحمت و شفقت باری تعالیٰ رحمٰن و رحیم ہے۔ اس کا کوئی فعل رحمت و شفقت سے خالی نہیں مخلوق میں شفقت و کرم باری تعالیٰ کی شفقت و کرم کا عکس ہے :

ہر کجا لطفے بہ بینی از کسے | سوے اصل لطف رہ یابی بسے

اُس کا قہر و نقمت ہماری غلط بینی ہے، یہ خود رحمت و شفقت کی شکلیں ہیں، ذرا بدلی ہوئی :

زشتہائے خلق بہر خوبی ست | برگ بے برگی نشان طوبیٰ ست
جنگہائے خلق بہر آشتی ست | دام راحت دائماً بے راحتی ست
خشمہائے خلق بہر مہر خاست | در جفائے خلق امید وفاست
ہر زدن بہر نوازش را بود | ہر گلہ از شکر آگہ میکند

صریح لطف و کرم اور کھُلا ہوا قہر و غضب ہر شخص محسوس کر لیتا ہے لیکن قہر میں پوشیدہ کرم یا کرم میں چھپا ہوا قہر محسوس کر لینا عوام کے بس کی بات نہیں چنانچہ عام لوگ رحمت کو قہر و غضب سمجھ لیتے ہیں :

---

[1] فیہ ما فیہ ص ۱۲۱۔

قہر را از لطف داند ہر کسے — خواہ دانا خواہ نادان یا خسے
لیک لطفے قہر در پنہاں شدہ — یا کہ قہرے در دل لطف آمدہ
کم کسے داند مگر ربّانیے — کش بود در دل محکّ جانیے

باری تعالیٰ کا خالق اور مُبدِع ہونا

باری تعالیٰ خالِق اور مُبدع ہے۔ اُس نے کائنات کو کسی علّت کا سہارا لیے بغیر پیدا کیا ہے وہ اپنی خلق میں مادّے کا محتاج نہیں۔ اس نے عدم محض سے اس کو موجود کیا ہے:

پس خزانہ صنع حق باشد عدم — کہ برآرد زو عطاہا دم بدم
مُبدِع آمد حق و مبدع آن بود — کہ برآرد فرع بے اصل و سند

خلق اور ابداع میں اُس کا کوئی استاد نہیں۔ وہ سب کے لیے سند ہے اُس کو اپنے کام میں کسی کی سند کی ضرورت نہیں:

مبدع ست او، تابع استاد نہ — مُسندِ جملہ، وُرا اسناد نہ

وہ ایسی تخلیقی علّت نہیں جس کی تاثیر اور فعّالی محدود ہو یا از کار رفتہ ہو جائے، وہ کارگر ہے عناصرِ اربع کی طرح کارگہ اور مادّہ نہیں اور نہ کسی قسم کی علّت کا محتاج ہے، اُس کے تصرفات کہیں ٹھہرتے نہیں:

چار طبع و علّتِ اولیٰ نیم — در تصرف دائماً من باقیم
کارِ من بے علّت ست و مستقیم — نیست تقدیرم بعلّت، اے سقیم

باری تعالیٰ کا کوئی عمل دوسرے عمل سے مانع نہیں ہے؛ ایک ہی آن میں وہ لا محدود کام کرتا ہے، اس کا ارادہ اور مشیت کسی ایک کام میں اس طرح مرکوز نہیں ہوتے کہ دوسرا رہ جائے اور ایک میں مصروفیت دوسرے سے مانع ہو:

حق محیط جملہ آمد اے پسر — وا ندارد کارش از کار دگر

باری تعالیٰ کا فعّال ہونا

باری تعالیٰ برابر باکار اور فعّال ہستی ہے۔ اُس کی خلاّقی اور ایجاد مسلسل اور دائم ہے۔ کسی وقت وہ معطّل اور از کار رفتہ نہ تھا اور نہ ہوگا۔

جو لوگ باری تعالیٰ کو بہمہ وجوہ بالفعل علتِ اُولا اور بھرپور سبب[1] کہتے ہیں وہ باری تعالیٰ کی قدرت و اختیار کی تو نفی کرہی دیتے ہیں[2] ساتھ ساتھ کوئی ایک یا ایک سے زائد غیر مادّی اور مادّی قدیم حقیقتیں موجود مانتے ہیں اور کائنات کی ہستی کو اُن کی تاثیر اور تاثر کا نتیجہ تسلیم کرتے ہیں[3] اس انداز پر سوچنے کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی حیثیت خاموش، بے اختیار تماشائی کی رہ جاتی ہے، اُس کو نہ کائنات کی خلاّقی سے واسطہ رہتا ہے نہ اُس کی تدبیر اور نگہداشت سے۔

فلاسفۂ اسلام نے ارسطاطالیس کی فکر سے مرعوب ہو کر باری تعالیٰ کے اسلامی تصوّر میں ارسطاطالیسی خدا کا یہ ناقص تصوّر جذب کر دیا اور اس کو علتِ اُولا تامہ اور بہمہ وجوہ بالفعل مان کر اس کی تاثیر بلکہ تقاضائے ذات کو عقلِ اوّل کے وجود پر مرکوز اور محدود کر دیا اور نظامِ کائنات سے اس کو بے دخل کر دیا۔[4]

محرّکِ اول، فکرِ محض یا صورتِ مطلقہ کو۔ ارسطو کے نزدیک خدا کا یہی تصوّر ہے۔ وہ ہر لحاظ سے فعلیت ہی فعلیت اور ہر رُخ سے واقعیت ہی واقعیت سمجھتا ہے۔ اُس میں کسی قسم کی قابلیت یا قوت نہیں، اُس میں کسی نئے رُخ اور نئے انداز

---

[1] بھرپور سبب یا علتِ تامّہ ایسا سبب ہے جس کا ہونا معلول کا ہونا ہو، زمانی تقدیم و تاخیر کے بغیر، مثلاً ہاتھ کی حرکت ہاتھ میں لی ہوئی کنجی کی حرکت کی علتِ تامہ ہے۔

[2] شرحِ اشارات ص $\frac{۲۲۱}{۱}$ ۔ [3] ایضاً ص $\frac{۲۴۱}{۲}$ ۔ [4] ایضاً، ص ۲۳۴، ۲۳۵۔ $\frac{۴۴}{۲}$ ، $\frac{۵۳}{۲}$ ۔

کے ظہور کی گنجایش نہیں۔ کسی تغیّر اور تبدّل کو اُس میں راہ نہیں۔ وہ صورت ہی صورت ہے جس کو کسی جوہری محل کی حاجت نہیں وہ پہلا اور ابتدائی محرک ہے۔ تحریک اُس کی تاثیر اور اس کا فعل ہے جو اُس کی ذات کا تقاضا ہے۔ اس کو کامل واقعیت اور بھرپور فعلیّت نہ مانا جائے اور اس میں مزید واقعیت کو قبول کرنے کا امکان تسلیم کیا جائے تو وہ نہ محرک اوّل رہے گا نہ قدیم۔ علّتِ اُولا اور صورتِ محض ہونے کے بجائے مادّی اور حادث ہو جائے گا اور کسی دوسرے محرک کا محتاج رہے گا اور احتیاج کا یہ سلسلہ ختم نہ ہوگا۔

آج جو پودا نظر آرہا ہے کبھی پورا درخت ہو سکتا ہے۔ پودے کے گودے یا مادّے میں درخت ہو جانے کی صلاحیت اور قابلیت ہے۔ اِدھر یہ گودا درخت ہوا اُدھر پودے کی صورت اور پودے کا انداز گیا۔ پہلے گودے میں درخت ہونے کی قابلیت تھی وہ درخت نہ تھا، اب درخت ہو گیا، درخت ہونے کی صلاحیت اور قابلیت آہستہ آہستہ واقعیت بنتی چلی گئی حتیٰ کہ یہ قابلیت پوری طرح درخت میں بدل گئی۔ اب قابلیت نہیں رہی، درخت کی صورت میں حقیقت اور واقعیت بن گئی۔ کسی شے میں اُس کی متنظرہ تکمیل کا نہ ہونا، اُس کی متوقع صورت اور آنے والے انداز کا موجود نہ ہونا استعداد اور قوت کہلاتا ہے اور منتظرہ تکمیل کا ہو جانا، متوقع صورت اور آنے والے انداز کا آجانا اور موجود ہو جانا اور پہلے انداز کا چلا جانا فعلیت یا بالفعل کہلاتا ہے۔ یہ فعلیت اور تکمیل درجہ بدرجہ اور بہ تواتر آتی ہے، ہر درجہ پہلے درجے کے مقابلے میں ترقی اور فعلیت ہے۔ پودے کا گودا مسلسل پہلے انداز اور پچھلی صورتیں یا فعلیتیں چھوڑتا جا رہا ہے اور برابر نئے انداز، نئی صورتیں اختیار کرتا جا رہا ہے۔ اُس کی یہ درجہ بدرجہ ترقی اور تکمیل ایک طرح کی حرکت ہے۔ پودا قابلیت اور قوت سے فعلیت کی سمت حرکت کر رہا ہے۔

حرکت کے لیے کوئی محرک ضروری ہے۔

یہاں میں کائنات کی ہستی اور اس کو ہستی دینے کے متعلق ارسطو کی فکر کی توجیہہ اور تفصیل نہیں پیش کر رہا ہوں۔ پوری توجیہہ ارسطو کی الٰہیات میں یا کسی قدیم مسلم فلسفی کی کتاب کے فنِ الٰہیات میں دیکھی جاسکتی ہے۔ یہاں اتنا کہنا کافی ہے کہ محرک اوّل اگر کچھ ہو رہا ہے یا کچھ کر رہا ہے، ہونے والا یا کرنے والا ہے تو اس میں قابلیت اور استعداد ہے جو فعلیت اختیار کر رہی ہے یا کرنے والی ہے اس قابلیت اور استعداد سے فعلیت کی سمت حرکت کے لیے محرک کی ضرورت ہے۔ دوسرے محرک کو مان لینے سے اس کا محرکِ اوّل ہونا اور علّت اولیٰ ہونا باقی نہیں رہے گا۔ یہ سلسلہ برابر جاری رہے گا، اِلّا یہ کہ ایسا محرک مانا جائے جو مکمّل فعلیت ہو، اس میں کچھ ہونے اور کچھ کرنے کی گنجایش نہ ہو۔[1]

فلاسفۂ اسلام نے ارسطو کی اس فکر پر خدا کے تصوّر کی بنیاد رکھی اور علّتِ تامّہ اور اولیٰ ہونے کے جو تقاضے تھے انھیں قبول کر لیا۔ اشاعرہ اسی فکر کی پیداوار تھے لیکن نصوصِ اسلامی سے صرفِ نظر کر کے زیادہ آگے نہیں جا سکتے تھے، چنانچہ انھوں نے باری تعالیٰ کے علّتِ تامّہ ہونے سے انکار کر دیا، قدرت، اختیار، خلق و علم وغیرہ صفاتِ باری کو جو ذات میں تغیّر و تبدّل کی گنجایش فراہم کرتی تھیں انھیں قدیم مان کر ان کی اضافتوں اور تعلقات کو حادث کہا اور اس طرح ذات سے استعداد اور قابلیت کی نفی کی اور اس کی کامل فعلیت اور الآن کما کان ہونے کو برقرار رکھا۔ صوفیہ نے کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَاْنٍ، میں شان سے ارادی فعل اور خلق سمجھ کر اس کی دائمی فعالی ثابت کی اور تعطّل دیے فعلی

---

[1] ارسطو کی مابعد الطبیعیات حصہ دوم کتاب دوازدہم، خصوصاً ص ۱۴۵ سے ص ۱۵۱۔ فعلیت و قوت کی تفصیل کے لیے کتاب نہم حصّہ اول، شرح مواقف، الٰہیات، بحث صفاتِ تشبیہی۔

کے سوال کو ختم کر دیا اور علت کے تامہ اور اُولا ماننے کے جو نقائص اور سقم تھے ان سے دامن بچا لیا۔ مولانا نے مثنوی میں علت اُولا کے تصوّر کو مریض اور سقیم کہا ہے اُس کا پس منظر یہی ہے۔ غرض یہ کہ باری تعالیٰ کی ہر لمحے ایک شان ہے، تخلیقی اور ابداعی۔ وہ ہر لحظہ خلّاق اور فعّال ہے، کسی آن بے کار اور بے فعل نہیں، عملِ خلق برابر جاری اور مستمر ہے:

کُلَّ یَوۡمٍ ہُوَ فِی شَاۡنٍ، بخوان — مر ورا بے کار و بیفعلی مدان

باری تعالیٰ کی حفاظت

باری تعالیٰ کا کائنات سے صرف خلّاقی کا تعلّق نہیں ہے بلکہ خلّاقی کے ساتھ وہ محافظ اور نگراں ہے، خلق کی دیکھ بھال اور نگہداشت، اُس کو اُس کے ممکن کمالات تک پہنچانا اور حفاظت کرنا اس کے جود و کرم کا اظہار ہے اس میں اس کی اپنی غرض اور غایت وابستہ نہیں۔ وہ ہر قسم کی غرضوں اور حاجتوں سے مستغنی ہے حضرت علی کی زبان سے کسی دشمنِ خدا کے طنز کا جواب ہے۔

گفت آرے او حفیظ ست و غنی — ہستیِ ما را ز طفلیّ و منی

باری تعالیٰ کا حکیم ہونا

باری تعالیٰ کی خلّاقی ہو یا حفاظت، اس کا کرم ہو یا قہر، اس کی بشارتیں ہوں یا تنبیہیں حکمت اور مصلحت سے خالی نہیں۔ خوابوں اور سپنوں میں بھی اُس کی حکمت اور اصلاح کام کرتی ہیں، بہت سے ناقابلِ علاج مرضوں کی شفا ہوتی ہے:

تا بدانی کو حکیم ست و خبیر — مصلح امراضِ درمان ناپذیر

آسمان و زمین اور اُن میں جو کچھ ہے سب اس کی حکمت و مصلحت کا ظہور ہے:

پس نقوشِ آسمان و اہلِ زمیں — نیست حکمت، کان بود بہر ہمیں

گر حکیمی نیست، این ترتیب چیست — ور حکیمی ہست، چون فعلش تہی ست!

باری تعالیٰ کا عادل ہونا

باری تعالیٰ عادل اور منصف ہے۔ اس کے یہاں کسی پر ظلم وستم نہیں، مستحق کو وہ محروم نہیں کرتا نہ کسی کا حق ساقط کر کے نامستحق کو حقدار بناتا ہے:

حق تعالیٰ عادل ست و عادلان   کے کنند استمگری بر بیدلان

اس نے جس کا جو مقسوم کیا ہے اُس میں اس کی صلاحیت، استعداد اور اُس کی مصلحتوں کا لحاظ رکھا ہے، قسمت نہ مجبوری ہے اور نہ باری تعالیٰ کی طرف سے ظلم۔ انسان کی اپنے اعمال سے پشیمانی کا احساس پھر باری تعالیٰ کی نگرانی اور حفاظت جبر و ظلم کے خلاف کھلی شہادتیں ہیں:

عدل قسام ست و قسمت کردنی ست   ایں عجب کہ جبر نے و ظلم نیست

جبر بودے کے پشیمانی بُدے   ظلم بودے کے نگہبانی بُدے

اشاعرہ کے اختلافی صفات

مولانا کے یہاں مثنوی میں بقا، قدم، خلق و تکوین سب کا ذکر ہے لیکن یہ باری تعالیٰ کی الگ اور مستقل صفتیں ہیں، اس کی صراحت نہیں۔

استوار، وجہ، ید، قدم، اصبع وغیرہ منصوص الفاظ کا مثنوی میں عام استعمال ہے لیکن ظاہر ہے کہ مولانا باری تعالیٰ کو لطیف اور جسم و جسمانیت سے منزہ سمجھتے ہیں اس لیے ان کے ظاہری معانی تو اُن کا مقصد نہیں ہو سکتے۔ مجاز اور استعارہ ہی ہیں لیکن جن تجریدی معانی کے لیے ان کا استعمال ہے وہ صفاتِ ہشتگانہ میں شامل ہیں یا اُن سے الگ اور اپنی جگہ مستقل حیثیت رکھتے ہیں، مولانا کی طرف سے اس کی کوئی وضاحت نہیں ملتی۔ لیکن مولانا کے یہاں ان کے صوفیانہ تاثرات ہیں ان کی اہمیت عام متکلمین کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہے۔ انبیا علیہم السلام اور اولیاء اُمت و شیوخِ طریقت کے تصرفات و اعمال میں ان کی خاص معنویت ہے۔

انسانی تعبیریں اور باری تعالیٰ کی ذات و صفات کی حقیقت: باری تعالیٰ کی ذات کو جن تصورات

اور تعقّلات سے سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے وہ اصل میں دیکھی بھالی اور سمجھی بوجھی شخصیتوں کے زیادہ عام اور زیادہ تجریدی تعقلات و تصوّرات ہیں، باری تعالیٰ کی حقیقی ذات سے اُن کا کوئی تعلق نہیں۔ وہ اَن دیکھا، اَن بوجھا، سب سے نرالا، بے میل اور سب سے الگ ہے اُس کو وجود ہی وجود کہو یا نُور ہی نُور، خیر ہی خیر کہو یا جمال ہی جمال۔ وہ نہ ایسا وجود ہے جس کا ہمیں تجربہ ہے، نہ ایسا نور ہے جس کو ہم نے دیکھا ہے، نہ وہ ایسی خیر ہے جس سے براہِ راست کسی بشر نے فائدہ اُٹھایا ہے نہ وہ ایسا جمال ہے جس نے کسی انسان کو بے واسطہ مسحور کیا ہے، اس لیے ان تصوّرات و تعقلات یا ان جیسے تصوّرات و تعقلات سے کسی ایسی ذات کے براہِ راست شعور، احساس یا وجدان میں کیسے مدد مل سکتی ہے جو ان کا خود ماخذ نہیں۔ ان تخمینوں اور قیاسوں سے باری تعالیٰ کی اصل حقیقت سمجھنے کی کوشش لاطائل اور عبث ہے۔

یہ تمام تعبیریں ہمارے ذہن اور فکر کے ایسے عام تصوّرات سے تعلق رکھتی ہیں جن کا ماخذ فنا پذیر اور حادث شخصیتیں ہیں۔ اِن سے فنا ناپذیر، قدیم اور متعین، ماورائے تجربہ ذات کا اصلی احساس اور واقعی شعور کس طرح ممکن ہے یہ تصوّرات اصل سے بہت دور اور بہت الگ ہیں:

تو نہ گنجی در کنار فکرتے　　　نا بمعلو لے قرین چون علتے

جب تک خود اصل ذات سامنے نہ ہو، اس کی طرف اشارہ نہ کیا جائے اور متشخص و متعین صورت میں اس کو محسوس نہ کیا جائے ذات مجہول ہی رہتی ہے:

آن مگو چون در اشارت نایدت　　　دم مزن چون در عبارت نایدت
نے اشارت مے پذیرد نے عیان　　　نے کسے زو علم دارد نے نشان

جن نعمتوں کو صفات باری کی حیثیت میں باری تعالیٰ کے لیے ثابت کیا جاتا ہے ان میں کچھ وجودی اور تشبیہی صفات ہیں، کچھ سلبی اور تنزیہی۔ کچھ محض اضافتیں؛

نسبتیں اور تعلقات و اعتبارات ہیں۔ یہ کسی معین شخصی حقیقت پر روشنی نہیں ڈالتیں۔ عام اور شامل تصوّرات اپنی مجموعی صورت میں کسی موجود کے عام تعقل سے آشنا کر سکتے ہیں۔ یہ تعقلات اکٹھے مل کر کسی معین فرد میں مرتکز ہو سکتے ہیں اور کسی دوسرے کو شامل کیے بغیر ایک ہی میں منحصر ہو سکتے ہیں لیکن وہ شخصیت کو نہیں نمایاں کر سکتے اس لیے جہاں تک باریٔ تعالیٰ کی حقیقت کے علم کا تعلق ہے ناکارآمد ہیں۔

جہاں تک خود صفات کا تعلق ہے ظاہر ہے کہ یہ روزمرہ کی دیکھی بھالی شخصیتوں کے سمجھے بوجھے اوصاف سے ماخوذ ہیں، باری تعالیٰ کی اپنی اصلی خصوصیتیں نہیں۔ واقعی اور موجود حقیقت ہونے کے باعث باری تعالیٰ کی اپنی خصوصیتیں ضرور ہوں گی لیکن وہ کیا ہوں گی، اُن کا میدانِ عمل کیا ہوگا، عمل کے حدود کیا ہوں گے، اُن کے وصف ہونے کا مطلب کیا ہوگا، یہ اور اس قسم کے بہت سے بنیادی اور گہرے سوالات ہیں جن کا کوئی حقیقی جواب نہیں۔ زیادہ سے زیادہ ہمیں کچھ اثرات معلوم ہیں۔ اِن اثرات کو دیکھ کر کچھ تصوّرات اُبھرتے ہیں۔ یہ صفات ان تصوّرات کی تعبیریں ہیں اور بس۔ اِن تعبیروں سے باری تعالیٰ کی حقیقی صفات کا شعور کیسے ہو سکتا ہے۔ یہ فکری اور حسّی اثرات نہ ذات ہیں نہ صفات، ان سے اصل صفات یا حقیقی ذات کی حقیقت کیسے معلوم ہو سکتی ہے۔ بہت دور کا اور بہت دھندلا خیال پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ کون کہہ سکتا ہے کہ اس میں کتنی واقعیت ہے؛

ہیچ ماہیاتِ اوصافِ کمال   کس نداند جز بہ آثار و مثال

ذات و صفات کی حقیقت کے شعور کا امکان اور امتناع

اکثر صوفیہ حقیقتِ باری کے علم کو ناممکن جانتے ہیں۔[1] مثنوی میں متعدد موقعوں پر تفصیل سے مولانا نے اِس کو واضح کیا ہے۔

---

[1] شرح مواقف ص ۶۲۵۔

ذات کی حقیقت کو ہی نہیں بلکہ صفات کی حقیقت کو بھی وہ ناقابلِ شعور کہتے ہیں۔ باری تعالیٰ کی ذات وصفات کا علم اُن کے نزدیک خود اُس کی ذات تک محدود ہے۔ مسئلے کا عقلی رُخ بھی یہی ہے جیسا کہ گذشتہ تحلیل اور تفصیل سے واضح ہے لیکن فنا اور بقا کے بے روک تصور نے اس عقلی موقف کو غیر تجرباتی بنایا اور شعورِ ذات وصفات کو ممکن بلکہ واقع کر دکھایا۔

مقبولینِ بارگاہ جو فنا اور بقا کے دشوار مرحلوں کو طے کر کے بشری اوصاف فنا کر چکے اور ذاتِ حق میں محو ہو کر بقا باللہ کی منزل میں پہنچ گئے ہیں اور محرمانِ راز کے بقول وہی وہ ہو گئے ہیں حتیٰ کہ اب اُن کو:-

دو مگو و دو مخوان و دو مدان   بندہ را در خواجہ خود محو داں

وہ باری تعالیٰ کی ذات وصفات کا براہِ راست شعور رکھتے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ باری تعالیٰ کی ذات وصفات کا مسئلہ کائنات کا ایک راز اور معمّا ہے۔ اس کو پا لینا اور بوجھ لینا سب سے زیادہ مستبعد اور دُور کی شے ہے لیکن رازداروں کے لیے مستور اور چھپا ہوا نہیں:

در وجود، از سرِّ حق و ذاتِ او   دور تر از فہم و استبصار کو؟

چونکہ آن مخفی نماند از محرمان   ذات وصفی چیست، کان ماند نہاں

تاہم یہ شعور عقل و استدلال کی رو سے کافی مخدوش ہے، مولانا کو اس دشواری کا احساس ہے، چنانچہ وہ جانتے ہیں کہ:

عقلِ بحثی گوید ایں دور است و کو   بے ز تاویلے محالے کم شنو

اس لیے مولانا نے اس موقف کے جواز کے لیے احوال و مواجید کو پیش کیا ہے اور واصلانِ بارگاہ کے ذاتی تجربوں اور مشاہدوں سے حقیقتِ حال پر روشنی ڈالی ہے اور قطب کی زبانی عقلِ استدلالی کی تردید کی ہے:

قطب گوید مر ترا اے سست حال　　آنچہ فوقِ حال تست، آید محال

گویا ذات وصفات کے شعور اور بے شعوری کے رُخ الگ الگ ہیں۔ ایک رُخ سے محال ہے تو دوسرے رُخ سے ممکن اور واقع:

نفی آں یک چیز و اثباتش رواست　　چوں جہت شد مختلف نسبت دو تاست

باری تعالیٰ کی ذات وصفات کی حقیقت کا شعور بشری نظر اور انسانی حس سے ناممکن ہے لیکن الوہی شعور اور خدائی علم کے لیے حاصل اور واقع بشریت فنا ہو گئی اور الوہیت ہی الوہیت رہ گئی تو شعورِ ذات وصفات سے مانع کیا رہ گیا محرم راز ہی نہیں رہا، اور اگر رہا تو پھر محرم راز ہونے کے معنی نہیں:

گفت قائل در جہاں درویش نیست　　ور بُوَد، درویش آں درویش نیست

محض انسانی شعور اور احساسات ہی نہیں کہ جن کے لیے حقیقت کا علم مستبعد اور ممتنع ہے۔ عالم جان میں اور بھی آسمان وزمین ہیں جن کے احکام عالم تن سے جدا ہیں اُن کے ممکن ومحال بھی دوسرے ہیں:

غیب را ابرے وآبے دیگر ست　　آسمان وآفتابے دیگر ست

انا الحق، سبحانی ما اعظم شانی اور مافی جبتی غیر اللہ کو محسوس کرنے والوں سے ذات وصفات کا براہِ راست شعور عقلاً بھی ممتنع کیا، مستبعد بھی نہیں۔ راز رازدار کی حد تک ہے، رازدار نہیں رہا تو راز کہاں رہا۔ راز دالے کا راز راز والے کو معلوم اور ساری کائنات سے مستور۔

رویت باری کا امکان

کسی حسی شے سے شعاعیں نکلتی ہیں اور پردۂ چشم پر پڑتی ہیں، پردۂ چشم کا یہ تاثر دماغ کے متعلق حصے تک پہنچتا ہے اور اُس شے کے بارے میں خاص قسم کا شعور پیدا ہوتا ہے اس خاص قسم کے شعور کو ہم رویت، دید اور دیکھنا کہتے ہیں۔ یہ صحیح کہ باری تعالیٰ جسم و

جسمانیت سے مقدس ہے، نہ اس کی کوئی سمت ہے نہ کوئی وضع ۔ اُس کا ہمارے پردۂ بصارت کے سامنے ہونا، اُس سے شعاعوں کا پلٹ کر پردۂ بصارت پر پڑنا اور متاثر کرنا پھر اس تاثر کا دماغ کے متعلق حصّے تک پہنچنا، یہ سب اور اسی جیسے دوسرے حسّی لوازمِ رویتِ باری تعالیٰ کے متعلق ممکن نہیں ۔ اشاعرہ اور معتزلہ کا مشہور اختلاف، رویت کی اس نوعیت میں نہیں ہے ۔

اختلاف یہ ہے کہ اِن لوازمِ رویت کے بغیر بھی یہ خاص قسم کا شعور پیدا ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اشاعرہ کا اجماع اور اتفاق ہے کہ یہ خاص قسم کا شعور اِن حسّی لوازم کے بغیر بھی پیدا ہو سکتا ہے، دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ اشاعرہ میں سے کچھ اکابر دُنیا میں ایسے شعور کے پیدا ہونے کو قرآنی نصوص کی سند پر ناممکن جانتے ہیں اور کچھ جواز کے قائل ہیں ۔ معتزلہ اِن حسّی لوازم کے بغیر ایسے شعور کو عقلاً محال اور ناممکن سمجھتے ہیں، اس میں دُنیا اور آخرت کی کوئی تخصیص نہیں ہے[1]

چشم باطن سے باری تعالیٰ کو محسوس کرنے کا جہاں تک تعلق ہے غالباً سب ہی صوفیہ جواز کے قائل ہیں لیکن اس کے لیے ریاضت اور مجاہدوں کی ضرورت ہے :

خوے کُن بے شیشہ دیدن نور را تا چو شیشہ بشکند نبود عمیٰ

ظاہری اور جسمانی آنکھوں سے باری تعالیٰ کو دنیا میں دیکھنا مولانا خلاف نص جانتے ہیں کہ " لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ " جیسا کہ گزر چکا ہے اور بظاہر خلافِ عقل بھی کہ :

چشم جسمانی نتاند دید نت در خیال آرد غم وخندید نت ؟

عالم آخرت میں، جو اس حسّی عالم سے یکسر بدلا ہوا ہے یہ مہر و ماہ اپنی روشنی کھو چکیں گے اور پارہ پارہ ہو کر فنا ہو جائیں گے، دوسرا ملک ہوگا اور دوسرا حکم ہماری

---

[1] شرح مواقف ص ۶۱۰ - ۶۱۱ -

آنکھیں اُس نورِ خالص سے ضیا اندوز ہوں گی اور اپنے رب کا ویسا ہی شعور ہو گا، جیسے چودھویں رات میں ماہِ کامل کا:

در قیامت مہر و مہ معزول شد چشم در اصل ضیا مشغول شد

افعالِ باری

خلق افعال مخلوق کے افعال، اضطراری ہوں یا اختیاری سب باری تعالیٰ کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ ان کے پیدا کرنے میں خود مخلوق کو کوئی دخل نہیں۔ اضطراری افعال کا کیا کہنا خود ارادی افعال میں اُس ارادے کے سوا جو فعل سے ٹھیک پہلے اور اُس سے متصل ہے، بندے کا اپنا کیا ہے۔ فعل کی پیدائش کے مبادی اور اسباب، اُن کے طریقِ عمل بندے کے اقتدار سے خارج اور بیشتر نامعلوم اور غیر محسوس ہوتے ہیں اور خلق و آفرینش مبادی و اسباب میں تاثیر پیدا کیے، اُن کے طریقِ کار کو متعین کیے اور حدودِ عمل کو مقرر کیے بغیر کیسے ممکن ہے۔ یہ باری تعالیٰ کا کام ہے اس لیے وہی اُن کا خالق اور آفریدگار ہے:

دست کو لرزاں بُود از ارتعاش وانکہ دستے را تو لرزانی زجاش

ہر دو جنبش آفریدہ حق شناس لیک نتواں کرد ایں با آں قیاس

میں نے لکھنے کا ارادہ کیا، وہی ارادہ جو فعل سے بالکل متصل اور مقارن ہے۔ میرے اس ارادے کی اطلاع دماغ کے اُس حصّے کو پہنچائی جس سے اعصاب کا نظم و ضبط متعلق ہے اس عمل کو مشخص کرانا جو لکھنے کے لیے اعصاب کو انجام دینا ہے، پھر اعصاب کا وہ عمل جس کو لکھنا کہتے ہیں، یہ سب باری تعالیٰ کی خلق اور تقدیر ہے، نہ سلسلۂ عمل جو ارادے کے ساتھ شروع ہوتا ہے اور لکھ چکنے پر ختم ہوتا ہے خود بخود پیدا ہوتا ہے اور نہ ہم اسے پیدا کرتے ہیں۔ ایسا بھی نہیں کہ خود عمل دوسرے عمل کو پیدا کر دے۔

خلاقِ دو جہاں کا طریقہ یہ ہے اسکی سنت یہ ہے کہ عمل در عمل کا سادہ یا پُر پیچ سلسلہ بے روک ٹوک آخر تک روبکار رہے تاہم دماغی اور اعصابی کل پُرزوں کے صحیح سالم ہونے کے باوجود یہ ممکن ہے کہ سلسلے کے سب یا کچھ عمل نہ پیدا ہوں یا کوئی نیا سلسلہ پیدا ہو کر مطلوبہ فعل حاصل ہو جائے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ سلسلے کے تمام عمل جاری رہتے ہوئے بھی مطلوبہ فعل نہ پیدا ہو بلکہ متضاد فعل رونما ہو جائے کیونکہ فعلوں کی باگ ڈور، وہ درمیانی ہوں یا مطلوبہ، باری تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے:

چوں بخواہد عین غم شادی شود　　　عین بندِ پائے آزادی شود

اسباب سے صرفِ نظر صحیح نہیں لیکن ان ظاہری اسباب کو جو حقیقی سبب متحرک کیے ہوئے ہے اُس کو بھی فراموش نہ ہونا چاہیے:

اے گرفتارِ سبب بیروں مپر　　　لیک عزل آں مسبّب ظن مبر

ہرچہ خواہد آں مسبّب آورد　　　قدرتِ مطلق سببہا بر درد

پتھرّ پر لوہا ٹکرانے سے آگ نکلتی ہے۔ صناع بے چوں کی یہ سنت ہے لیکن یہ ٹکراؤ خود بخود آگ نہیں پیدا کرتا، یہ مسبب الاسباب کا کرشمہ ہے، اُس نے اس سبب میں تاثیر رکھی ہے:-

کایں سبب را آں سبب آورد پیش　　　بے سبب کے شد سبب ہرگز زخویش

کائنات میں رواں سکّہ یہی ہے۔ اس چلن سے غفلت کسی مقصد کی طلب کے منافی ہے:

سنّتے بنہاد و اسباب و طرق　　　طالبان را زیر ایں ازرق تتق

کیونکہ "بیشتر احوال بر سنّت رود"، لیکن یہ بھی نہ بھولنا چاہیے کہ "گاہ قدرت خارق سنّت شود"، اور اسباب سے اُن کی تاثیر چھین لیتی ہے اور انھیں معطل کر دیتی ہے:-

کایں سبب را آں سبب عامل کند　　　باز گاہے بے بر و عاطل کند

کیونکہ یہ تاثیریں ان سامنے کے اسباب و علل کی نہیں ہیں:

در حقیقت خالقِ آثار اوست　　　لیک جز علت نہ بیند اہلِ پوست

اس خلق کی تاثیر سے ہمارے اختیاری اور ارادی افعال اور ان سے پیدا ہونے والے موالید[1] بھی مستثنا نہیں:

---

[1] معتزلہ اختیاری افعال کو بندوں کی خلق قرار دیتے ہیں لیکن ایسے افعال جو براہِ راست بندوں کے نہیں بلکہ وہ ان کے فعلوں سے عواقب اور نتائج کے طور پر پیدا ہوتے ہیں موالید کہتے ہیں۔ ایک شخص بالارادہ اپنا ہاتھ ہلاتا ہے اس کے ہاتھ کی حرکت سے غیر ارادی طور سے اُس کے ہاتھ کی کنجی حرکت کرتی ہے۔ یہ بندے کی خلق نہیں اُس کے فعل کی تولید ہے اور یہ حرکت ہاتھ کی حرکت کی مولود ہے۔ یہ موالید بندے کے اختیاری فعل سے وجود میں آتے ہیں اس لیے اس فعل کی ذمّے داری بندے پر عائد ہوتی ہے، قاتل کا اپنا فعل اختیاری تلوار مارنے تک محدود ہے، گردن کٹ جانا اور مرجانا براہِ راست اس کا فعل نہیں، لیکن اس کے فعل کا نتیجہ اور انجام ہے۔ اس لیے وہ قاتل ہے اور اس پر قتل کی ذمہ داری ہے۔ اشاعرہ تولید کے قایل نہیں، وہ موالید کو بھی باری تعالی کی خلق کہتے ہیں، قتل کی ذمّے داری اُن کے نزدیک بھی قاتل کی ہے لیکن کسب کی وجہ سے نہ کہ خلق اور تولید کی وجہ سے (شرح مواقف ص ۶۳۲) یہی مولانا کا مسلک ہے:

فعل را در غیب اثرہا زادنی ست　　　وان موالیدش بحکم خلق نیست

بے شریکے جملہ مخلوق خدا ست　　　آں موالید ارچہ نسبت شاں بماست

زید پرانید تیرے سوے عمر　　　عمر را بگرفت تیرش ہمچو نمر

مدّتے سالے ہمیں زائید درد　　　دردہا را آفریند حق نہ مرد

زاں موالید وجع چوں مرد او　　　زید را زاول سبب قتال گو

خلق حق افعال مارا موجد ست | فعلِ ما آثار خلق ایزدست

ہمارا ارادہ اور دوسری عضویاتی قوتیں خود خلّاق نہیں۔ اُن کا میدانِ عمل بھی اُن کا تیار کیا ہوا نہیں۔

عمل اور کسب باری تعالیٰ نے جہاں اپنے بندوں کے افعال اور اُن کی قوتیں پیدا کی ہیں وہاں اُن میں اختیار اور اس اختیار کو صرف کرنے یا عمل کرنے کے لیے عمل کے بالکل ساتھ ساتھ اور اس سے متصل قدرت بھی پیدا کی ہے، یہ قدرت جیسا کہ ماتریدیہ کہتے ہیں کرنے کی ایسی سکت اور قوت و صلاحیت ہے جس سے اختیار کیا ہوا فعل تو انجام پاتا ہی ہے لیکن اس کے بجائے دوسرا فعل بھی انجام دیا جا سکتا ہے[1] گویا ارادہ اور اختیار جہاں دو عملوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دیتا ہے وہاں قدرت اور سکت کو بھی خاص فعل سے متعلق کر دیتا ہے متعدد عملوں پر یکساں قدرت کے بغیر یہ تردد نہیں ہوتا کہ کس کو اختیار کیا جائے؛ چنانچہ قدرت کے ساتھ اختیار بھی عمل سے پیوستہ رہتا ہے۔ ورنہ قدرت اور سکت جو ہر قابلِ عمل فعل سے یکساں متعلق ہو سکتی ہے کسی خاص فعل سے کیسے متعلق ہو گی:

ہیچ باشد ایں تردد در سرم | کہ رَوَم در بحر یا بالا پرم
ایں تردد ہست کہ موصل روم | یا برائے سحر تا بابل رَوَم!
پس تردد را بباید قدرتے | ورنہ آں خندہ بود بر سبلتے

ہم اپنا اختیار اور اپنی قدرت تو محسوس کرتے ہیں لیکن باری تعالیٰ کے ارادے اور اس کی خلاقی کی تاثیر نہیں محسوس کرتے کیونکہ وہ نامحسوس ہیں:

اختیارت، اختیارش ہست کرد | اختیارش چوں سوارے زیر گرد

---

[1] نظم الفرائد لشیخ زادہ ص ۰، ۱۷، ۱۸۔

ہمارا اختیار ہمارے اندر دبا رہتا ہے اور جہاں کوئی خاص عمل سامنے آیا ہمارا اختیار جاگ اٹھا اور اس خاص عمل سے متعلق ہو گیا اور باری تعالیٰ نے فعل پیدا کر دیا:

اختیار اندر درونت ساکن ست — تا ندید او یوسفے کف را نخست

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دو عمل سامنے ہوتے ہیں اور ہمارا اختیار اُن میں سے کسی ایک سے متعلق ہو گیا اور باری تعالیٰ نے فعل پیدا کر دیا:

اختیارے ہست در ما نا پدید — چوں دو مطلب دید آید در مزید

چنانچہ ہمارے اختیاری اعمال سے دو الگ الگ کردار تعلق رکھتے ہیں؛ ایک کردار باری تعالیٰ کا دوسرا ہمارا۔ ہمارا کردار اتنا ہے کہ باری تعالیٰ کے پیدا کیے ہوئے اختیار اور ارادے کو کسی خاص فعل سے متعلق کر دیں۔ یہ کسب کہلاتا ہے[1] باری تعالیٰ کا کردار یہ ہے کہ وہ فعل کو پیدا کر دے:

کردِ حق و کردِ ما ہر دو بہ بیں — کردِ ما را ہست واں پیدا ہست ایں

گر نباشد فعل خلق اندر میاں — پس مگو کس را چرا کردی چناں

فعل کی پیدائش میں ہمیں اتنا دخل ہے کہ ہم اس پیدائش کا ذریعہ اور آلہ ہیں۔ فعل ہمارے اعضا کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے اور اسی لیے دیکھنے والا اس کو ہماری خلق اور ایجاد سمجھتا ہے:

آلتِ حقی تو فاعل دستِ حق — چوں زنم بر آلتِ حق طعن و دق

لیکن اس میں ہمارے کردار کو بھی ایک طرح سے دخل ہے اس لیے اُس کی ذمّے داری ہم پر ہے؛ وہ ہمارا اختیار کیا ہوا ہے:

---

[1] المحصل للامام الرازی ص ۱۴۴۔

لیک ہست آں فعل ما مختارِ ما زوجہ زا اگہ نوبر ماگہ نارِ ما

اس اختیار کے متعلق کر دینے پر اصل فعل کا پیدا کرنا تو یہ باری تعالیٰ کا کام ہے وہ پیدا کرے یا نہ کرے یہ اُس کی مصلحت اور حکمت ہے۔ ارادہ اور اختیار کو کام میں لے آؤ اور اُس کے انجام پانے میں "تکیہ برجبار کُن" یہ انجام پذیر ہوگا یا نہیں یہ ہمارے لیے راز ہے۔ یہ راز جب ہی کھلے گا جب تم جد و جہد کرو اور عمل کرو۔

کسب کن، جہدے نما، سعیے بکن تا بدانی سرِّ علم مِنْ لَّدُن

کسب اور سعی کے بغیر باری تعالیٰ کی نہ مشیت معلوم ہوسکتی ہے نہ فعل کے انجام پذیر ہونے نہ ہونے کے متعلق اس کا علم ازلی دریافت ہوسکتا ہے۔ باری تعالیٰ کے کردار کی اہمیت بھی جد و جہد اور پھر اس کی ناکامی سے معلوم ہوتی ہے۔

کسب اور اختیار کسب اور عمل میں ہمارا کردار یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے پیدا کیے ہوئے اختیار اور قدرت کو کسی خاص شئے کی انجام پذیری سے متعلق کر دیں۔ یہ نفسیاتی عمل ہے۔ اگر نفسیاتی اعمال جو ایک طرح سے ہماری زندگی اور ہماری "انائیت" ہیں، باری تعالیٰ کی خلق اور ایجاد ہیں تو کسب بے معنی سی بات ہے۔ اگر ہماری خلق اور ایجاد ہیں اور اختیاری تو یہ اختیار اور اس اختیار کا ہمارے نفسیاتی عمل یعنی ہمارے پیدا کیے ہوئے اصل اختیار سے متعلق کرنا کس کی خلق و ایجاد ہے؟ غرض یہ کہ جبر و اضطرار سے دامن بچا لینا مشکل ہے۔ انسانی قدرت میں بھی کوئی حقیقی معنویت نہیں، امام غزالی کے بقول یہ ایک طرح کی بیچارگی ہے۔ اس کا اتنا ہی فائدہ ہے کہ انسان یہ محسوس کرتا رہے کہ اس میں قدرت ہے اور اس کے اعمال اس کی قدرت سے انجام پا رہے ہیں۔[1]

---

[1] الاقتصاد ص ۴۵۔

سلسلہ آگے بڑھاؤ تو یہ احساس بھی نفسیاتی عمل ہے اور وہ بھی اُس کی خلق نہیں، آخر امام رازی کو کہنا ہی پڑا کہ انسان ذی اختیار صورت میں مجبور ہے[۱]

غالباً کسب کو انسان کا فعل ماننے کی اس دشواری کو دیکھتے ہوئے میر سید شریف اور علامہ تفتازانی وغیرہ نے کسب کی وضاحت مقارنت اور تعلق سے کرنی ضروری سمجھی؛ کسب ارادے اور اختیار کو کسی فعل سے متعلق کرنا اور قرین فعل کرنا نہیں ہے بلکہ ارادے اور اختیار کا خود فعل سے متعلق ہو جانا اور قرین فعل ہو جانا ہے۔ ارادے اور اختیار کا کسی فعل سے تعلق خود ارادے کی ضرورت اور اُس کا لازم ہے گویا ارادہ و اختیار کی معنویت تعلق پر موقوف ہے بغیر تعلق کے اُس کا وجود نہیں ہوتا۔ ارادہ و اختیار قوت کی حیثیت میں باری تعالیٰ کی خلق ہے اور عملاً کسی فعل کے ساتھ اُبھرتا ہے چنانچہ اختیار باری تعالیٰ کی خلق، فعل سے اس کا تعلق اُس کے اپنے وجود کی ضرورت، چونکہ خود فعل نہیں اس لیے کسی مزید ارادے اور اختیار کا سوال نہیں اور فعل اس لیے اختیاری ہے کہ یہ انسان کے اپنے اختیار سے قرین ہے[۲]

یہ توجیہہ کافی دقیق تحلیل پر مبنی ہے لیکن دشواری اس سے بھی دور نہیں ہوتی ارادے کی خلق بلکہ ارادے کا اُبھرنا اگر کسی خاص اور معین فعل کے ساتھ ہے اور غیر ارادی ہے تو کسب کو اختیاری کیسے کہا جائے گا اور اگر فعل کا تعین اس میں شامل نہیں ہے تو اختیار کا ابھرنا بے معنی ہے کیونکہ اختیار محض صلاحیت کی صورت میں پہلے سے ہے، ظہور کی کیا خصوصیت ہے۔ مزید برآں اختیار کا خود بخود ابھرنا اور خود بخود کسی فعل سے متعلق ہونا جبکہ اختیار باری تعالیٰ کی خلق ہے اور اُس کا ابھرنا

---

۱ تفسیر کبیر از امام رازی بحوالہ شرح فقہ اکبر از ملا علی قاری ص ۵۰۔

۲ شرح مواقف ص ۶۲۵۔ تقریب المرام شرح تہذیب الکلام ص ۱۶۷/۲۔

دوسرا فعل ہے اور وہ بھی باری تعالیٰ کا ہے کسب اور عمل کے اختیاری ہونے کی کیا حقیقت ہے۔

اِس دشواری کا حل اس کے علاوہ کوئی نہیں کہ اختیار اور ارادے کو عین ذات تسلیم کیا جائے اور نفسیاتی اعمال کو تقاضائے ذات مان کر مستقل اور الگ خلق سے مستثنا کر دیا جائے، چنانچہ حنفیہ میں سے ابن ہمّام نے عزمِ مصمم کو مستثنا کر دیا ہے[1]

حقیقت یہ ہے کہ جب کوئی فرد 'میں' کہتا ہے تو خود اس کا مقصد اور دوسروں کی فہم، اُس کی اور دوسروں کی جانی بوجھی منضبط اور بانظام وحدت ہوتی ہے۔ اس وحدت کو شخصیت کہا جاتا ہے۔ اس بانظام وحدت یا شخصیت میں فرد کے ماضی کی پوری تاریخ، پورا حال اور مستقبل کی نشو و نما کا مکمل نقشہ، خیالی اور واقعی کی تمیز کے بغیر سب اپنی اجمالی اور وحدانی صورت میں شامل ہوتے ہیں۔ یہ تاریخ صرف واقعات، حادثات اور توقعات نہیں ہوتی، اس میں فرد کے وراثی اثرات، خاندانی شہری اور ملکی چھاپیں، عقائد، افکار اور اوہام سب شامل ہوتے ہیں؛ وحدانی کل کی صورت میں اور غیر منقسم اکائی کی شکل میں فرد کے بہت سے غیر واضح رویّوں کی توجیہہ اُس کی اسی شخصیت کی تحلیل سے ہوتی ہے بہت سی نفسیاتی گرہوں کو سمجھنے اور حل کرنے میں اسی شخصیت کا تجزیہ بکار آمد ہوتا ہے۔

خود ذات، انا یا ایگو مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے یہی شخصیت ہے یا کوئی دوسری طبیعی یا غیر طبیعی حقیقت جو اس شخصیت کے غلاف میں چھپی ہوئی ہے؛

---

[1] نظم الفرائد شیخ زادہ ص ۴۳، شرح فقہ اکبر ص ۵۰۔

عملی لحاظ سے اس جگہ اس کی اہمیت نہیں۔ ہماری عملی زندگی کا تعلق اس شخصیت سے ہے۔ حیات اور زندگی وہ کچھ بھی ہو وہ اس میں دوڑتی ہے اور اسے بکھرنے نہیں دیتی۔

فرد کی اس مستقل شخصیت اور جامع وحدت کو کبھی کبھی وقتی حالات اور اُس کے ظروف اور ماحول دبا لیتے ہیں اور فرد کا رویّہ اُس کی مستقل شخصیت سے میل نہیں کھاتا۔ یہ رویّہ شخصیت کے ایسے رُخ سے تعلق رکھتا ہے جس کو وقتی حالات یا اُس وقت کے ظروف اور ماحول نے اپنی قوّتِ تاثیر سے اُبھار دیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس عارضی شخصیت کی توجیہہ کے لیے بھی اُس کی مستقل شخصیت ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے کیونکہ اصل میں یہ اُسی کا ایک رُخ ہے؛ دبا ہوا اور خفتہ۔

فرد کا ارادہ اور اختیار شخصیت سے الگ شے نہیں جو اُس میں رکھا ہوا ہو اور اختیاری اعمال اس سے پھوٹ رہے ہوں بلکہ شخصیت کی فعّال حیثیت کا نام ارادہ اور اختیار ہے۔ بے عملی کی حالت میں یہ فعالی 'ناپدید' اور 'ساکن دروں' ارادے کی حیثیت میں موجود رہتی ہے اور گویا خود شخصیت بھی خفتہ ہوتی ہے۔ مستقل یا عارضی شخصیت کے سامنے جب کوئی ایسی صورت آتی ہے جو فعالی چاہتی ہے تو کبھی فعّال ہو جانے کے بجائے وہ اپنے جامع موقف سے اُس پر نظر ڈالتی ہے۔ اس نظر کا وقفہ طویل بھی ہو سکتا ہے اور مختصر بھی اور یہ خاص فعالی خفتہ بھی رہ سکتی ہے اور برسرِ عمل بھی، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ یہ خاص فعالی فوری ابھر آتی ہے گویا ارادہ بیدار ہو جاتا ہے۔ یہ واضح رہے کہ جب تک شخصیت فعال نہ ہو اس کا کوئی فعل ارادی نہیں ہوتا محض تصوّرات بھی محرکِ عمل ہوتے ہیں لیکن ان میں چونکہ شخصیت شامل نہیں ہوتی اس لیے اُن کو ارادی اور اختیاری اعمال میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔[1]

---

[1] اسٹاؤٹ کی دستورِ نفسیات، باب نہم "رضا کارانہ فیصلہ" پیش نظر رہا اور بڑی حد تک وہی ماخذ ہے۔

انسانی شخصیت کی یہ فطرت، ساخت کا یہ انداز اور اُس کے انطباعات اور چھاپوں کا یہ منضبط منظم باری تعالیٰ کی خلق ہے۔ وہ اُس کے پورے ماضی کو، اُس کے پورے حال کو، اور مستقبل کی نشو و نما کے پورے نقشے کو یا کسی ایک یا دو کو کلاً یا جزاً منتشر کر دے سکتا تھا کہ شخصیت ظہور پذیر ہی نہ ہو یا ہو تو ناقص ہو۔ یہ محض عقلی احتمال ہی نہیں ہے بلکہ شاذ نفسیاتی حالتوں میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ باری تعالیٰ کا یہ احسان ہے کہ اُس نے ان سب چھاپوں کو محفوظ کر کے منظم اور منضبط وحدانی صورت میں شخصیت کی تشکیل کی۔ یہ تشکیل یا یہ انطباعات ہمارا ارادہ، ہمارا اختیار اور ہماری خصوصی فعّالی ہے، خفتہ یا بیدار، جہاں یہ فعّالی کھٹری اور بکھری، شخصیت گئی یا مستور ہوئی۔

یہ فعالی خود فعل اور عمل نہیں بلکہ باری تعالیٰ کے اختیار خاص اور اقتدار برتر کا ظہور ہے۔ جبر اور اضطرار نہیں۔ یہ ہمارے انطباعات ہیں جو خاص طرح مرتکز ہوئے ہیں اور ہمارے کسب اور عمل ہیں جو جمع اور منظم ہوئے ہیں، ان کی بنیاد بھی ہمارے شخصی اعمال، ہمارا اپنا اجتماع، اپنی تاریخ اپنے ظروف اور اپنی جھوٹی سچی توقعات اور آرزوئیں ہیں۔ اس میں کسی الگ خلق اور الگ اختیار کا سوال نہیں۔

قضا و قدر قضائے الٰہی یا باری تعالیٰ کے ازلی فیصلے حق ہیں۔ یہ فیصلے اصولی اور عام ہیں جن میں کوئی تغیر اور تبدّل ممکن نہیں۔ اُس نے یہ فیصلہ کر دیا ہے کہ ہر عمل کا اس کے مناسب اثر ہے اور اس کے مطابق بدلہ، نیک عملوں کی جزا ہے اور بُرے عملوں کی سزا۔ سیدھے رستے پر چلنا سعادت اور ٹیڑھے رستے پر چلنا شقاوت ہے۔ باری تعالیٰ کے یہ ایسے فیصلے ہیں جو کبھی نہیں بدلتے۔[1]

---

[1] فیہ ما فیہ ص ۳۷۔

قَدْ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ کَائِنٌ ایسے ہی اصولی اور عام فیصلوں کے ناقابلِ تنسیخ ہونے کا اعلان ہے:

پس قلم بنوشت کہ ہر کار را | لایقِ آن ہست تاثیر و جزا
کژ روی، جفّ القلم[1]، کژ زایدت | راستی آری، سعادت زایدت
ظلم آری، مدبری، جفّ القلم | عدل آری، برخوری جفّ القلم

یہ قضائے الٰہی ہماری جدوجہد میں روک نہیں بلکہ عمل کے لیے مہمیز ہے۔ راست روی کی خواہش کو انگیز اور کج روی کے میلان کو روکتی ہے۔

ہمچنیں تاویل قد جفّ القلم | بہر تحریض ست بر شغل اہم

جدوجہد اور کسب و سعی، قضائے الٰہی کی طرح خود حقیقت ہے، ایک کو دیکھنا دوسرے کو نہ دیکھنا یک چشمی ہے:

بل قضا حق ست و جہد بندہ حق | ہین! مباش اعور چو ابلیس خلق

ابلیس نے باری تعالیٰ کا فیصلہ تو دیکھ لیا لیکن اپنے عمل اور کسب کی اہمیت اور تاثیر سے آنکھیں بند کر لیں۔

باری تعالیٰ کے اٹل فیصلوں کو جو ٹالنے کی کوشش کرتے ہیں اور اپنے فیصلوں کو بدلنے کی جدوجہد نہیں کرتے اور ان پر قائم رہنا چاہتے ہیں وہ باری تعالیٰ کے فیصلوں کو نہیں روک سکتے اپنی گردن میں شقاوت کا طوق ڈال لیتے ہیں اور اپنی تباہی اپنے ہاتھوں لے آتے ہیں اور آخر میں اوندھے مُنہ گرتے ہیں:

بر قضا ہر کو شبیخوں آورد | سرنگوں آید ز خوں خود خورد

صحیح راہِ عمل باری تعالیٰ کے فیصلوں کی روشنی میں زندگی گزارنا ہے۔ اُسی کے حدود میں پناہ ہے، وہی بچ سکتا ہے جو حدودِ قضا میں اپنی جدوجہد جاری رکھے:

---

[1] الطبرانی بسندہ عن ابن عباس۔

جز کسے کاندر قضا اندر گریخت — خونِ او را ہیچ تدبیرے نریخت
غیر آنکہ در گریزی در قضا — ہیچ حیلہ ندہدت از وے رہا

باری تعالیٰ کے اٹل فیصلوں کے علاوہ کچھ ازلی فیصلے ایسے ہیں جن میں تغیر و تبدل ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے[1] اگر باری تعالیٰ کے تمام فیصلے اٹل ہوں اور اُن میں وہ خود بھی ترمیم و تنسیخ نہ کر سکے تو اس کی حیثیت معزول حاکم سے زیادہ نہ ہوئی اور نہ جفّ القلم کا یہ منشا ہے کہ وہ اپنے ترمیم و تنسیخ کے حق سے دست بردار ہو گیا ہے۔

تو روا داری؟ روا باشد کہ حق — ہمچو معزول آید از حکم سبق؟
کہ ز دست من برون رفتست کار — پیش من چندیں میا، چندیں مزار
بلکہ معنی آں بود جفّ القلم — نیست یکساں پیش من عدل و ستم
فرق بنہادم میان خیر و شر — فرق بنہادم ز بد ہم از بتر

چیزوں کے وصفوں اور اُن کی خاصیتوں کی طرح باری تعالیٰ کے حکم بھی دو طرح کے ہیں، کچھ اصلی اور کچھ عارضی۔ اصلی میں تغیّر و تبدل نہیں ہو سکتا، عارضی خاصیتیں اور عارضی حکم بدل سکتے ہیں۔ انبیا علیہم السّلام کی مسلسل اور متواتر تبلیغ سے تنگ آ کر کفّار نے کہہ دیا کہ ہمارے دلوں پر قفل لگے ہیں اور باری تعالیٰ جو کر دیتا ہے اُسے کوئی نہیں پلٹ سکتا، نقّاشِ ازل نے جو نقش کر دیا وہ باتوں سے دُھل سکتا ہے؟ پتھر سے سو سال تک کہتے رہو کہ لعل ہو جا، وہ لعل ہو جائے گا؟ انبیا علیہم السلام جواب دیتے ہیں:

انبیا گفتند کارے آفرید — وصفہائے کہ نتاں زاں سر کشید
و آفریدِ او وصفہائے عارضی — کہ کسے مبغوض مے گردد رضی

---

[1] فیہ مافیہ ص ۷۳۔

سنگ را گوئی کہ زر شو بیہدست   مس را گوئی کہ زر شو راہ ہست

مبغوض ازلی جس کے مغضوب ہونے کا فیصلہ ہو چکا ہے، چاہے تو اپنے ناپسندیدہ اعمال ترک کر کے پسندیدہ اعمال کر سکتا ہے اور باری تعالیٰ اپنے سابقہ فیصلے کو بدل دیتا ہے۔

مذکورہ خیالات کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مولانا کے نزدیک قضائے الٰہی کی ایک قسم کلیات اور قوانین ہیں اور دوسری قسم ان کے جزئیات اور اطلاقات۔ پہلے ناقابل تغیر اور دوسرے تغیر پذیر ہیں۔ پہلی قسم نظری حقیقتیں ہیں اور دوسرے اعمال اور نتائج۔ مثنوی میں قضا و قدر کے متعلق متفرق خیالات کو ان دونوں قسموں کی روشنی میں دیکھا جائے۔ کہیں کہیں مولانا کا موقف بدلا ہوا نظر آتا ہے لیکن غور و فکر اور تاویل سے اُسے مولانا کے موقف سے ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔

کائنات کی چہل پہل عمل سے ہے۔ عمل کے اصول، اُس کے جزئیات، میدانِ عمل، اثرات اور دائرۂ اثر پہلے سے مقرر کر دیے گئے ہیں۔ اُن ہی کے مطابق کارخانۂ عالم چل رہا ہے۔ اگر پہلے سے یہ سب کچھ مقرر نہ ہوتا تو کائنات ساکن اور جامد ہو جاتی۔ قضا و قدر کی فعالی کائنات کے باطن کو متحرک رکھتی ہے:

جنبشِ خلق از قضا و وعدہ است   تیزیِ دندان ز سوزِ معدہ است

نفسِ اول راند بر نفسِ دوم   ماہی از سر گندہ باشد نے ز دُم

مدبرِ حیات نفسِ کلی نے نفوسِ جزئیہ ضخامت اور ارواحِ شخصیہ ہیں یہ دوڑ دھوپ پیدا کی ہے اور انھیں متحرک کیا ہے مچھلی کی ضخامت سر سے ہوتی ہے اور وہی اس کو متحرک کرتا ہے، دُنیا بھی اسی نفسِ کلی کے مقرر کیے ہوئے اصول پر چل رہی ہے۔ عمل کی تحریک عالمِ بالا سے ہے لیکن انسان کس عمل کو اختیار کرتا ہے، اس کی دوڑ دھوپ سعادت کے لیے ہے یا شقاوت کے لیے۔ اگر شقاوت اختیار کر لی اور برابر اسی طرف

چلتا رہا تو آخر میں اُس کی سوجھ بوجھ جواب دید یتی ہے اور قضائے معلّق مبرم ہوجاتی ہے اور اس کا فیصلہ نافذ ہوجاتا ہے۔

چوں قضا آید شود دانش بخواب　　مہ سیہ گردد، بگیرد ماہتاب

لیکن اگر شقاوت نے اس کو چاروں طرف سے نہیں گھیر لیا ہے، لغزشیں ہوئی ہیں مگر اُن پر ندامت ہے تو سعادت کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے اور توفیق نے ابھی آنکھیں نہیں موندی ہیں؛

گفت آدم کہ ظَلَمْنَا نَفْسَنا　　روزِ فعل حق نہ بد غافل چو ما

بعد توبہ گفتش اے آدم نہ من　　آفریدم در تو ایں جرم و مِحَن

نے کہ تقدیر و قضائے من بُداں؟　　چوں بوقتِ عذر کردی آں نہاں؟

گفت ترسیدم، ادب نگذاشتم　　گفت، من ہم پاس آنت داشتم

یہ قضائے متغیر تھی، حضرتِ آدم نے اپنا اختیار غلط استعمال کیا، لغزش تھی۔ لغزش کے احساس کے بعد قضا کا عذر گستاخی تھا۔ اپنا جرم تھا، اعتراف چاہیے تھا، قضا کا عذر حق پر الزام تھا۔[۱]

---

[۱] مولانا کے آخری سات شعروں کی تشریح و تاویل اُن کے اُس خیال کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے جو فیہ مافیہ ص ۳۰، اور مثنوی کے بعض اشعار میں انھوں نے ظاہر کیا ہے لیکن یہ اشعار اور بعض دوسرے اشعار بظاہر مولانا کے اس موقف کے خلاف ہیں۔ فیہ مافیہ ص ۱۶۵ میں مولانا نے جو کچھ کہا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا و قدر میں مولانا اشاعرہ کا پورا اتّباع کرتے ہیں؛ قضا و قدر افراد کے تفصیلی اعمال پر حاوی ہے اور افراد کا ان کے خلاف اختیار اور تدبیریں سب بے معنی ہیں، اگر مولانا کا حقیقی موقف یہی ہے تو ان جیسے اشعار کو ان کے ظاہری معانی پر رکھنا ہی صحیح ہے لیکن مولانا کے ان متضاد موقفوں کی تطبیق بہت مشکل ہوجائے گی۔

مولانا کے یہاں قضا و قدر مخلوط ہیں، ایک دوسرے میں فرق نہیں معلوم ہوتا۔ چونکہ عوام ان میں فرق نہیں کرتے اور مثنوی عقائد و کلام کی کتاب نہیں۔ عام لوگوں کی باتوں سے اہم نتیجے نکالنا اور لوگوں کی رہنمائی کرنا مثنوی کا اصل مقصد ہے، اس لیے یہ اختلاط عیب نہیں۔

قضا و قدر کے مختلف تصوّر

قضا و قدر ہمارے کلام و عقائد کا معرکۃ الآرا مسئلہ ہے اور قریب قریب سب ہی مذہبوں میں کسی نہ کسی صورت میں موجود ہے۔ ہندو، عیسائی اور یہودی سب اس کی دشواریوں سے دوچار ہیں اور اپنے اپنے مذاق کے موافق سب نے اس کی توجیہیں کی ہیں۔

فلاسفۂ اسلام نے بھی اس پر غور و فکر کی ہے، لیکن ان کا اندازِ فکر عقلی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عالمِ کون و فساد میں نہ خالص خیر ہے نہ محض شر؛ دونوں مدغم ہیں ایک پہلو سے ایک شے خیر ہے تو اس کا دوسرا رُخ شر۔ خیر کی ایسی خلق کہ اس میں کسی پہلو شر نہ ہو محال ہے۔ سنکھیا زہر ہے لیکن بہت سے مرضوں کے لیے تریاق۔ اس کی تریاقیت باقی رکھی جائے اور سمیّت پوری طرح دور کر دی جائے ناممکن۔ خلّاقِ حکیم کی توجہ کا مرکز خیر ہے۔ اس کی قضا اور پھر قدر کی بنیاد خیر پر ہے۔ شر کی قضا و تقدیر لازم اور تابع کی حیثیت رکھتی ہے، مقصودِ اصلی نہیں ہے۔ اور خیر کے مقابلے میں ناقابلِ لحاظ، اس ناقابلِ لحاظ شر کی وجہ سے عام اور کثیر خلق سے باز رکھنا حکمت و دانائی نہیں ہے[1]

مسلم فلاسفہ کا یہ موقف بہت سی شرعی نصوص کے ظاہر کے خلاف ہے اور اشاعرہ کی بنیادی فکر پر قضا و قدر کی اس توجیہ سے ضرب لگتی ہے۔ وہ متعلقہ نصوص

---

[1] الشفاء الفن الثالث عشر، فصل فی العنایۃ، المقالۃ التاسعۃ ص ۱۵۸ ب مخطوطہ کتاب خانہ قاضی صاحب رامپور، شرح مواقف ص ۶۴۳، ۶۴۴۔

کو اُن کے ظاہر پر رکھتے ہیں اور اُن کو سامنے رکھ کر قضا و قدر کی تشریح کرتے ہیں اور اس تشریح سے جو دشواریاں پیدا ہوتی ہیں انھیں دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ پردۂ عدم سے منصۂ شہود پر چیزیں جن جن افعال، خواص اور اوصاف اور جن جن حدود و مقادیر کے ساتھ آئیں گی، خود بخود اور اپنے ذاتی تقاضے اور اپنے فعل سے نہیں آئیں گی۔ یہ سب باری تعالیٰ کے ازلی اور قدیم ارادہ و قدرت کا نتیجہ ہوں گی۔ باری تعالیٰ کا یہی ازلی اور قدیم ارادہ قضا ہے۔ حقیقی اور حسّی ہستی میں اپنے تمام اسباب و علل، ظروف، آثار اور تعلقات کے ساتھ ٹھیک اُسی طرح جس طرح ان کی قضا ہوئی ہے وجود میں آنا قدر ہے۔ گویا قضا تکوینی نقشہ ہے اور قدر اُس کی حسّی تطبیق ہے۔[1]

حنفی متکلمین یا ماتریدیہ اشاعرہ کی اس قضا کو قدر کا نام دیتے ہیں خوب پختگی اور اتقان کے ساتھ آفرینش کو انجام دینا ان کے نزدیک قضا ہے۔ بعض اہلِ تحقیق نے کہا ہے کہ قضا و قدر کا اصل اصول حکم اور فیصلہ ہے۔ حکم اور فیصلے کا مطلب ہے کائنات کی ابتدائی اور ازلی تدبیر اور وحدانی اصولی ساخت و فطرت (یا امر کلّی)، اصولی اسباب کی اصولی وضع و نہاد یا اس وحدانی فطرت کی ازلی تفصیل حنفیہ کی قدر اور اشاعرہ کی قضا ہے۔ اسباب کا مقررہ حرکات کے ساتھ اپنے مسببات سے عالم واقع میں متعلق ہونا حنفیہ کی قضا یا آفرینش کا اتقان ہے اور اشاعرہ کی یہی قدر ہے۔[2]

معتزلہ انسان کے اختیاری اعمال میں قضا و قدر کا عمل دخل نہیں مانتے۔

---

[1] شرح مواقف ص ۲۴۴۔ [2] نظم الفرائد شیخ زادہ ص ۲۹ - ۳۰

انسان کے افعال میں وہ باری تعالیٰ کا صرف علم تسلیم کرتے ہیں لیکن علم کو ان افعال میں موثّر اور فعّال نہیں سمجھتے۔ اختیاری افعال کا اصل خالق خود انسان ہے[۱] اور وہی ان کے اچھے بُرے کا ذمہ دار اور اسی لیے سزا اور جزا کا سزاوار ہے[۲]

قضا و قدر کے متعلق فلاسفہ اور معتزلہ کے موقف سے انسانی اختیار متاثر نہیں ہوتا۔ اشاعرہ کا تصور بظاہر انسانی اختیار کی نفی ہے۔ اشاعرہ باری تعالیٰ کو اس معنی میں ذی ارادہ مانتے ہیں کہ کائنات کا ہر حادث، شے ہو یا فعل باری تعالیٰ کے ازلی ارادے کے تحت ہوا ہے، ہو رہا ہے اور ہوگا۔ جو اس کے ازلی ارادے میں نہیں وہ نہ ہوا نہ ہو سکتا ہے۔ ممکن کی ہستی باری تعالیٰ کی قدرت پر موقوف ہے اور قدرت بغیر ارادے اور اختیار کے فعال نہیں۔ چنانچہ کائنات میں کوئی شے باری تعالیٰ کے تکوینی امر یا ارادے کے بغیر نہیں ہوتی۔[۳]

مولانا کے نزدیک بھی کوئی شے اس کے حکمِ تکوینی کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ کائنات باری تعالیٰ کی مِلک ہے اور مِلک میں مالک کے حکم کے بغیر کوئی شے کیسے سرزد ہو سکتی ہے یہی اشاعرہ کا موقف ہے۔

حاش للہ ایش شاء اللہ کاں	حاکم آمد در مکان و لامکاں
ہیچ کس در ملک او بے امر او	در نیفزاید سرِ یک تارِ مو!
ملک ملک اوست فرمان آنِ او	کمترین سگ بر درِ آن شیطانِ او

باری تعالیٰ کا یہی ازلی ارادہ ایک حیثیت سے قضا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے اختیاری اعمال میں بھی اختیار نہیں رکھتا اور جس طرح اپنی

---

[۱] شرح مواقف ص ۶۴۴۔ [۲] ایضاً ص ۶۳۰۔ [۳] ایضاً ص ۱۳۱، ۶۳۱، شرح عقائد جلالی ص ۴۶/۲ مخطوطہ کتاب خانہ قاضی صاحب رام پور۔

سکت اور قدرت کو محسوس کرتے ہوئے بھی اُس سکت سے کچھ نہیں ہوتا۔ جو کچھ ہوتا ہے وہ باری تعالیٰ کی قدرت سے ہوتا ہے اسی طرح اس کا ارادہ بھی وہم ہی وہم ہے۔ اس کا ارادہ واختیار درحقیقت باری تعالیٰ کا ارادہ واختیار ہے۔ انسان محض منظہر اور محل ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

ہم زحق ترجیح یابد یک طرف　　　　زاں دو، یک را برگزیند زاں کنف

اتنا ہی نہیں بلکہ اُس کے ارادہ واختیار کو جو اسباب اُبھارتے ہیں وہ خود باری تعالیٰ کے آفریدہ ہیں:

میل و رغبت کاں زمام آدمی ست　　　　جنبشِ آں رام امر آں غنی ست

فعل اختیاری کے سرزد ہوتے ہوئے صرف یہ احساس کہ وہ اُسے اپنی قدرت سے کر رہا ہے، اشاعرہ کے نزدیک انسانی قدرت ہے[1]۔ خود اختیار بھی اس سے آگے نہیں بڑھتا کہ وہ محسوس کرلے کہ اس فعل کو اُس نے اپنی رغبت اور اپنے میلانِ خاطر سے انتخاب کیا ہے ورنہ اس کا ارادہ ازلی ارادے کے تابع ہے، یہ احساس بھی تو بخشا ہوا ہے اپنا نہیں۔ ارادۂ ازلی میں جس کی قسمت شقاوت ہے وہ سعید کیسے ہو سکتا ہے۔ اور جو سعید ازلی ہے اُس کے شقی ہونے کا کیا امکان۔

متکلمینِ حنفیہ "یَمۡحُوا اللّٰهُ مَا یَشَآءُ وَیُثۡبِتُ وَعِنۡدَهٗۤ اُمُّ الۡكِتٰبِ" کی سند پر کہتے ہیں کہ قضائے ایزدی انسانی سعی اور جد و جہد سے بدل سکتی ہے۔ جس کی قسمت شقاوت ہے اعمالِ خیر کے اختیار سے سعید ہو سکتا ہے اور جس کا ازلی حصہ سعادت ہے، بداعمالیوں کے ارتکاب سے شقی بن جاتا ہے، وَنَعُوۡذُ بِاللّٰهِ مِنۡ ذٰلِكَ[2]۔ جہاں تک علم باری کا تعلق ہے اس میں تغیر ممکن

---

[1] الاقتصاد للغزالی ص ۴۵۔ [2] نظم الفرائد ص ۶۲۔

نہیں۔ باری تعالیٰ جانتا ہے کہ کون اعمالِ بد میں مبتلا ہو جائے گا اور کون اعمالِ خیر کی طرف متوجہ ہو جائے گا۔ علم کی بنیاد معلوم کی واقعیت ہے وہ خود خلق و تکوین نہیں، نہ کسی کے ارادے میں اس کی تاثیر، اس لیے علم سے اختیار کی نفی نہیں ہوتی۔[1] لیکن علم ازلی کے ساتھ جس کی بنیاد حسّی اور خارجی واقعیت پر ہے اور اسی لیے غیر متغیر ہے ازلی قضا میں تغیّر و تبدّل کو جائز رکھنا میل نہیں کھاتا۔ اِلّا یہ کہ قضا کو اصول اور کلّیات تک محدود مانا جائے اور اصول و کلیات کے اطلاقات و تفاصیل کو افراد کے کسب پر موقوف رکھا جائے۔ اور ماتریدیہ کا قضا و قدر میں یہی موقف ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک قضائے ایزدی میں تبدّل و تغیر ممکن نہیں۔ انسانی سعی و جدوجہد سے شقی سعید نہیں ہو سکتا اور جس کا حصّہ سعادت ہے اس کا شقی ہونا ممکن نہیں۔[2] یہ اختلاف اہم اور دُور رَس نہیں۔ اشاعرہ سعادت اور شقاوت میں آخر کا لحاظ کرتے ہیں اور ماتریدیہ وقتی صورتِ حال کا۔ مولانا اس مسئلے میں اشاعرہ کے پیرو ہیں اور آخر کا لحاظ رکھتے ہوئے سعادت اور شقاوت میں تغیر و تبدل کے قائل نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں چیزیں اپنی باطنی اور اندرونی حیثیت میں معلوم نہیں اس لیے ہمارے وقتی فیصلوں کا اعتبار نہیں وہ حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ باری تعالیٰ باطن اور اندرون سے واقف ہے اس لیے اس کے فیصلے جو آخر اور باطن کے لحاظ سے ہیں اُن میں کوئی فرق نہیں ہوتا اور یکساں رہتے ہیں:-

اسم ہر چیزے بر ما ظاہرش	اسم ہر چیزے بر خالق سِرّش
نزد موسیٰ نام چوبش بُد عصا	نزد خالق بود نامش اژدہا

---

[1] شرح مواقف ص ۲۴۴۔ [2] نظم الفرائد ص ۶۲۔

بُد عمر را نام اینجا بت پرست | لیک مومن بود نامش در الست
آنکہ بُد نزدیک ما نامش منی | پیش حق این نقش بُد کہ با منی
صورتے بُد این منی اندر عدم | پیش حق موجود نے بیش و نہ کم
حاصل این آمد حقیقت نام ما | پیش حضرت کآن بود انجام ما
مرد را بر عاقبت نامے نہند | نے بر آن کو عاریت نامے نہند

قضا و قدر اور اختیار انسانی کسب وعمل کے متعلق اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ انسان جس فعل کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے انجام دینے میں اپنی قدرت کا استعمال کرتا ہے، قدرتِ ایزدی اس کو پیدا کر دیتی ہے، خلق ایزدی انسانی ارادے اور انسانی قدرت کے استعمال پر مبنی ہے۔ اگر انسان اُس فعل کو نہ کرنا چاہتا تو ایزدی قدرت و ارادہ اس فعل سے متعلق نہ ہوتے اور وہ واقع نہ ہوتا۔ اشاعرہ کا قضا کے متعلق یہی موقف ہے[1] حق تعالیٰ کا علمِ ازلی انسان کے تمام ارادوں، اختیاروں اور استطاعتوں کو محیط ہے؛ اُس سے کوئی چیز باہر نہیں۔ انسان کے ان معلوم اور یقینی اختیاروں اور استطاعتوں پر باری تعالیٰ کا ازلی ارادہ یا قضا مبنی ہے۔ اس توضیح سے قضا و قدر کے باعث انسانی اختیار کی نفی نہیں ہوتی۔ جس طرح انسانی قدرت کے متوازی اور بالکل موافق باری تعالیٰ کی قدرت کی فعّالی ماننے سے باری تعالیٰ کی قدرت محدود نہیں ہوتی بلکہ ارادی ترجیح ہوتی ہے۔ اسی طرح قضا و قدر جو خود اُس کے علم پر مبنی ہے اس کو کسی دوسری قضا و قدر سے نہیں روکتی، بلکہ ایک خاص قضا کی ارادی ترجیح ہوتی ہے۔ اشاعرہ کی اس توضیح سے مولانا بھی متفق ہیں۔

ان خالص نظری بحثوں اور عقلی موشگافیوں اور فکری دشواریوں کے باوجود

---

[1] شرح مواقف ص ۶۴۰۔ ۱۴۱ ۶۔

یہ مسائل ہماری زندگی میں کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ ہر شخص اپنے اختیار، اپنی استطاعت اور اپنے حدود کو محسوس کرتا ہے اور فعال زندگی گزارتا ہے اور اپنی جدوجہد کی ذمہ داری محسوس کرتا ہے، نہ صرف مذہبًا بلکہ قانونًا بھی، اس کا یہ فطری احساس جزا اور سزا کے لیے کافی سمجھا جاتا ہے۔

رضا بالقضا قضائے الٰہی کو پسند کرنا تقاضائے ایمان ہے کسی کو اختلاف نہیں لیکن کیا اس میں افعال عباد بھی شامل ہیں؟ منہیات ہوں یا ماموراتِ معصیتیں ہوں یا طاعتیں حتیٰ کہ کفر اور اسلام سب حوادث ہیں اور ہر حادثہ باری تعالیٰ کی خلق ہے اور ارادی خلق؛ بغیر ضرورت و وجوب اور بلا جبر و اکراہ، اس لیے اشاعرہ کے یہاں اِس پسند میں افعالِ عباد شامل ہیں۔ معتزلہ صرف ماموراتمیں باری تعالیٰ کے ارادے کا دخل مانتے ہیں۔ مکروہات اور ناپسندیدہ اعمال میں ان کے نزدیک کراہیت شامل ہے نہ کہ ارادہ۔ وہ ارادہ اور رضا یا پسندیدگی کو لازم وملزوم کہتے ہیں۔ باری تعالیٰ اُنھیں عملوں کو اپنی مخلوق سے چاہتا ہے جنھیں وہ پسند کرتا ہے۔ اشاعرہ ارادے اور رضامندی یا پسندیدگی کو الگ الگ سمجھتے ہیں۔ حکم اور امر کے لیے یہ ضروری نہیں کہ حکم کے بجالانے اور اس کی تعمیل کیے جانے کا ارادہ بھی ہو، حکم دیا جاتا ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ اُس کی تعمیل نہ ہو، کسی شئے سے منع کیا جاتا ہے اور آدمی چاہتا ہے کہ اُس کے روکنے کی تعمیل نہ ہو۔ معتزلہ امر اور ارادے میں لزوم مانتے ہیں اس لیے ان کے نزدیک باری تعالیٰ کا ارادہ انھیں اعمال میں شامل ہوتا ہے جن کا وہ حکم دیتا ہے، چنانچہ ان افعال کی پسندیدگی جن میں باری تعالیٰ کا ارادہ شامل نہیں، رضا بالقضا نہیں۔

اشاعرہ اور معتزلہ کا یہ اختلاف خلق افعال پر مبنی ہے۔ معتزلہ اختیاری افعال کو بندے کی خلق کہتے ہیں اور اشاعرہ ہر ممکن کو باری تعالیٰ کی ارادی خلق کا نتیجہ مانتے ہیں؛

اُن کے نزدیک ارادہ الگ ہے اور اس سے ممکن کی آفرینش کا تعلق ہے اور حکم و امر الگ ہے اور اُس سے رضا اور پسندیدگی کا تعلق ہے۔ باری تعالیٰ کا اشیاء و افعال کی آفرینش کا ازلی نقشہ یا ارادہ ہی اُس کی قضا ہے اور قضا کی پسندیدگی اشاعرہ کے نزدیک تقاضائے ایمان ہے اس لیے اگر کفر باری تعالیٰ کے ازلی ارادے یا قضا کا ایک حصّہ ہے تو اس پر پسندیدگی رضا بالقضا کی خاص صورت ہے جس کو تقاضائے ایمان ہونا چاہیے حالانکہ یہ کفر ہے۔ معتزلہ کا اشاعرہ پر یہ پُرانا اعتراض ہے۔

اشاعرہ کو نہ اس سے انکار ہے کہ کافر کا کفر باری تعالیٰ کے تکوینی ارادے کے تحت ہے نہ وہ کفر کو باری تعالیٰ کی قضا میں شامل کرنے کو قبیح سمجھتے ہیں۔ قضائے کفر سے راضی ہونا اور اسے پسند کرنا یقیناً تقاضائے ایمان ہے لیکن ایک فعل کفر ہے اور ایک عملِ کفر یا اس کا کسب عمل اور کسب مقضی ہے قضا نہیں

کافر نے اپنے اختیار اور قدرت کو کفر سے متعلق کیا، باری تعالیٰ نے اس کے اختیار اور صرفِ قدرت کی بنیاد پر اُس کے اختیار کیے ہوئے فعل کو اپنے ارادے سے پیدا کر دیا۔ اصل فعل کی حد تک یہ قضا اور خلق ہے اور کفر مقضی اور مخلوق ہے جو کافر کے کسب کے باعث پیدا ہوا ہے۔ ایمانی تقاضا اُس کی خلق اور آفرینش سے راضی ہونا اور پسند کرنا ہے نہ کہ ہر مخلوق اور ہر پیدا کی ہوئی شے کو پسند کرنا اور اس سے راضی ہونا۔ کفر خود باری تعالیٰ کے نزدیک بھی مبغوض ہے اس لیے اُس کو ناپسند کرنا، یہ ایمانی تقاضا ہے بہ خلاف ازیں اس کو پسند کرنا کفر و نفاق ہے۔[1]

مولانا بھی رضا بالقضا کو ایمانی تقاضا مانتے ہیں اور اشاعرہ اور معتزلہ کے

---

[1] شرح مواقف ص ۶۴۲۔

اس سوال وجواب میں وہ اشاعرہ کے مؤید ہیں۔ انھوں نے اس پرانی بحث کو نئے سوال وجواب میں پیش کیا ہے اور اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے:

دی سوالے کرد سائل مر مرا | زانکہ عاشق بود او بر ما جرا
گفت نکتۂ "الرضا بالکفر کفر" | ایں پیمبر گفت و گفت اوست مہر
باز فرمود[۱] او کہ اندر ہر قضا | مر مسلماں را رضا باید رضا
نے قضائے حق بود کفر و نفاق؟ | گر بدیں راضی شوم گردد شقاق
ور نیم راضی، بود آں ہم زیاں | پس چہ چارہ باشدم اندر میان
گفتمش ایں کفر مقضی نے قضاست | ہست آثار قضا ایں کفر راست
پس قضا را، خواجہ از مقضی بداں | تا شکالت دفع گردد در زماں
راضیم در کفر زاں رو کہ قضاست | نے ازاں رو کہ نزاع و خبث ماست
کفر از روئے قضا خود کفر نیست | حق را کافر مخواں ایں جا مایست

انسان نے جانے بوجھے اپنے اختیار اور اپنی استطاعت کو کفر سے متعلق کر دیا، اس کے اسی اختیار کے باعث باری تعالیٰ کی قضا ہوئی اور اپنے وقت پر کفر کا ظہور ہو گیا۔ یہ کفر انسان کا ہوا اور وہی کافر ہوا۔ کفر کی آفرینش کفر نہیں اس لیے حق تعالیٰ کے کافر ہونے کا کیا سوال۔

کفر اپنے خالق اور اپنے مالک کا انکار ہے اس لیے جہالت اور سرکشی ہے، گمراہی اور

۱؎ میں اس کی تخریج نہیں کر سکا، عقائد کی کتابوں میں بطور کلیہ ذکر کیا جاتا ہے۔

۲؎ الطبرانی فی الکبیر۔

تباہی ہے اور انسان جس عمل کو اپنی ہستی زندگی میں پسند کرے گا، جس کے لیے جد و جہد کرے گا، جس کا ارتکاب کرے گا۔ ازل میں اُس کو وجود میں لانے کا فیصلہ کر دینا قضا ہے، واقعاتی دُنیا میں اُس کے اختیار اور اُس کی مقدرت کو موثر بنا دینا قدرت ہے۔ قضا کی بنیاد علم ہے اور کفر کا منشا جہالت اور علم و جہالت میں بڑا فرق ہے۔

کفر جہل ست وقضائے کفر علم ہر دو یک کے باشند، آخر خلم وحلم

قبیح اور باری تعالیٰ کی قدرت

حق تعالیٰ کے لیے کوئی فعل قبیح اور ناروا نہیں اس کا ارادہ اور قدرت سب پر حاوی ہے، کچھ معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو قبیح افعال پر دسترس نہیں کیونکہ اُن کی قباحت معلوم ہوتے ہوئے اُن پر مقدرت حماقت ہے اور قباحت کا علم نہ ہوتے ہوئے مقدرت جہالت ہے اور دونوں باری تعالیٰ کے لیے نقص اور عیب ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک کسی فعل کا اچھا، بُرا ہونا ہمارے لحاظ سے ہے، بارگاہِ ایزدی میں کوئی چیز قبیح نہیں، ہر شئے حسن اور اچھی ہے، علاوہ ازیں کسی بری چیز کا ارتکاب عیب یا نقص ہو سکتا ہے صرف قدرت اور استطاعت کسی کے لیے بھی عیب اور نقص نہیں، اور باری تعالیٰ کا فعل بھی خلق ہے ارتکاب اور کسب نہیں۔ اس کے لیے فعل قبیح کے معنیٰ ایجادِ قبیح ہے اور ایجادِ قبیح ویسا ہی کمال ہے جیسا ایجادِ حسن[1]۔ مولانا بھی باری تعالیٰ کی قدرت کو افعال حسنہ تک محدود نہیں مانتے اور قبیح کی خلق اور ایجاد کو خالق اور موجد کا کمال سمجھتے ہیں، نقصان نہیں، ایجاد کی قباحت موجد کا قصور نہیں، خلق کی زشتی خلاق کا عیب نہیں؛ فن پارے کا کریہہ اور خوفناک ہونا فنکار کا کریہہ اور خوفناک ہونا نہیں:۔

---

[1] شرح مواقفت ص ۵۸۹-۸۷۔

زشتی خط زشتی نقاش نیست — بلکہ از وے زشت را بنمودنی ست
قوتِ نقاش باشد آنکہ او — هم تواند زشت کردن هم نکو

یہ اُس کی فنکاری کا کمال ہے کہ اگر وہ حُسن و جمال کو اُس کی آخری بلندیوں تک مصوّر کر سکتا ہے تو کراہت اور گھناونے پن کو بھی سب سے نیچی پستیوں تک دکھلا سکتا ہے :۔

نقشِ یوسف کرد و حور خوش سرشت — نقشِ عفریتان و ابلیسان زشت
ہر دو گونہ نقش، استادیِ اوست — زشتیِ او نیست، آں رادیِ اوست
خوب را در غایت خوبی کشد — حسنِ عالم چاشنی از وے چشد
زشت را در غایتِ زشتی کند — جملہ زشتیہا بگردش برتند
تا کمال دانشش پیدا شود — منکر استادیش رسوا شود

باری تعالیٰ کے افعال اور حکمت و مصلحت

ماتریدیہ باری تعالیٰ کے افعال کو مبنی بر حکمت و مصلحت مانتے ہیں اگرچہ اس مصلحت اور حکمت کا تعلق خود ذات سے نہیں ہے بلکہ مخلوقات سے ہے۔ اشاعرہ بھی اس کے افعال کو حکمت سے خالی نہیں مانتے۔ لیکن حکمت و مصلحت کو لازم نہیں سمجھتے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اُس کے کچھ فعل بے حکمت و بے مصلحت ہوں برخلاف ازیں ماتریدیہ حکمت و مصلحت کو ضروری اور لازم مانتے ہیں؛ ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کا کوئی فعل حکمت و مصلحت نہ رکھتا ہو۔ یہ اختلاف محض نظری ہے عملاً کوئی فرق نہیں۔ کسی کو اس حقیقت سے انکار نہیں کہ باری تعالیٰ کے تمام افعال پُر حکمت اور با مصلحت ہیں [1]

---

[1] شرح مواقف ص ۶۵۷،۵۷ ۔ نظم الفرائد ص ۳۵ ۔

مولانا کس مسلک کے حامی ہیں، مجھے کوئی صریح بیان نہیں ملا تاہم وہ باری تعالیٰ کے کسی فعل کو حکمت و مصلحت سے عاری نہیں مانتے، دنیا کی کوئی چیز، دنیا میں کوئی فعل، ہمارے نقطۂ نظر سے اس میں اچھائی ہو یا برائی، بے فائدہ اور عبث نہیں، ہم اس کی مصلحت سمجھ سکیں یا نہ سمجھ سکیں:

ہر چہ بینی در جہاں از آیتے　　ہست بہر معنی و بہر حکمتے

کفر جو ہمارے لیے سب سے بدتر گناہ ہے، باری تعالیٰ کی اس میں بھی مصلحت ہے:

کفر ہم نسبت بخالق حکمت ست　　چوں بما نسبت کنی کفر آفت ست

اُس کی آفرینش سراسر حق اور منفعت ہی منفعت ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ہم اس کی منفعت اور افادیت کے محل اور ظروف نہ جانتے ہوں۔ منفعت اور افادیت کا تعلق محل اور موقع کے علم سے ہے اور اسی لیے علم و دانش کی تحصیل ضروری ہے۔ علم کے بغیر چیزوں سے نہ فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے نہ مضرتوں سے بچا جاسکتا ہے:

نیست باطل ہر چہ یزداں آفرید　　از غضب در حلم و ز نصح و کلید

نفع و ضر ہر یکے از موضع ست　　علم زیں او واجب و نافع ست

حُسن و قبح کا شرعی ہونا

اشاعرہ استحقاقِ مدح و ثواب اور سزاوارئ مذمت و عقاب کے معنی میں حسن و قبح کو شرعی کہتے ہیں۔ شریعت نے جس عمل کو خوب کہا وہ خوب ہے، جس کو زشت کہا وہ زشت ہے۔ فعل میں خود کوئی اچھائی یا بُرائی نہیں، معتزلہ حسن و قبح کے عقلی ہونے کے قائل ہیں۔ خود فعل اپنی جگہ خوب اور زشت ہے اپنی ذاتی حیثیت میں یا کسی اپنی ناگزیر صفت کی وجہ سے۔ انسانی عقلِ سلیم اُس کی اچھائی اور برائی کو سمجھ لینے کے لیے کافی ہے[1]۔ میری نظر سے مولانا کا واضح خیال تو نہیں گزرا لیکن قرائن و اشارات سے یہی معلوم

---

[1] شرح مواقف ص ۶۴۴۔

ہوتا ہے کہ وہ اشاعرہ کے ہم خیال ہیں اور حسن و قبح یا نیکی اور بدی کو شریعت پر موقوف مانتے ہیں۔

عقلاً کوئی فعل کیسا ہی بُرا اور ناسزا ہو لیکن اگر شریعت اس کا حکم دیتی ہے تو وہ دُنیا بھر کی نیکیوں پر بھاری ہے:

ہر بدی کہ امرِ او پیش آورد   آں ز نیکیہائے عالم بگذرد

حتیٰ کہ کفر، اپنے خلاق اور اپنے پروردگار کا انکار اور اُس سے سرکشی اور بغاوت سے زیادہ عقلاً قبیح اور بُرا کون فعل ہو سکتا ہے لیکن اگر باری تعالیٰ کے حکم کی وجہ سے اس کا ارتکاب ہو اور شریعت نے اس کو فرض کر دیا ہو تو اس کی قباحت اور بدی سب جاتی رہتی ہے اور وہی عین ایمان ہو جاتا ہے:

بد نماند چوں اشارت کرد دوست   کفر ایماں شد چو کفر از بہر اوست

چنانچہ نہ نیکی مطلق ہے کہ ہر حال میں نیکی رہے اور نہ بدی مطلق ہے کہ ہر موقع پر بدی رہے۔ حالات اور ظروف کسی عمل کو نیک اور بد بناتے ہیں اور حالات و ظروف کا علم شریعت سے ہوتا ہے اس لیے "جز برامر و نہی یزدانی متن" اور نجات کے لیے اُسی کی حبل متین پر اعتماد چاہیے:

خیر مطلق نیست زینہا ہیچ چیز   شر مطلق نیست زینہا ہیچ چیز

بعثتِ انبیا و ارسالِ رُسل اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ کا لوگوں کی ہدایت اور رہنمائی کے لیے نبیوں اور رسولوں کو مبعوث کرنا اور دنیا میں بھیجنا ممکن ہے بلکہ واقعہ ہے۔ باری تعالیٰ کا اپنے بندوں پر یہ احسان اور کرم ہے، اس کے لیے واجب اور ضروری نہیں۔ فلاسفہ، اسلام اور کچھ معتزلہ اور ماتریدیہ اس لیے کہ اس میں مصلحتِ خلق ہے، ضروری اور واجب سمجھتے ہیں[۱]

---

[۱] شرح مواقف ص ۶۶۳، ۶۶۵، ۶۷۰، نظم الفرائد ص ۳۶ (ذیلی حاشیہ)۔

مولانا کا خاص طور سے کیا خیال ہے، مجھے دریافت نہ ہوسکا لیکن مولانا عام عقائد میں اشاعرہ کا اتباع کرتے ہیں ساتھ ساتھ باری تعالیٰ کے لیے اُن کے نزدیک کوئی شئے قبیح نہیں اس لیے کوئی چیز اُس پر واجب بھی نہیں، انبیا اور رسولوں کا بھیجنا بھی واجب اور ضروری نہ ہونا چاہیے۔ مولانا باری تعالیٰ کی آفرینش کو اس کا کرم اور احسان سمجھتے ہیں کہ:

از برائے لطفِ عالم را بساخت ذرّہ ہا را آفتابِ او نواخت

اور اس احسان و کرم کا فائدہ صرف مخلوق سے تعلق رکھتا ہے، باری تعالیٰ سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا:

گفت[1] پیغمبر کہ حق فرمودہ است قصدِ من از خلق احسان بودہ است

آفریدم تا ز من سودے کنند تا ز شہدم دست آلودے کنند

نے برائے آنکہ تا سودے کنم وز برہنہ من قبائے بر کنم

فائدے اور سود میں اپنے واجب کو ادا کرنا بھی شامل ہے۔ اس لیے بظاہر وہ اس خاص مسئلے میں اشاعرہ کے پیرو ہیں۔

باری تعالیٰ اگر انبیا علیہم السلام کو مبعوث نہ فرماتا تو کفر و دین میں کوئی فرق نہ ہوتا۔ فرمان نہ آتا تو واجب اور ممنوع کی تمیز نہ رہتی۔ شریعت نیک و بد مقرر کرتی ہے، شریعت نہ ہوتی تو نیک و بد سب ایک ہوتے۔ میزان عدالت نہ قائم ہوتی تو نظم و ضبط ختم ہوجاتا۔ یہ واضح رہے کہ مولانا کے نزدیک انسانی عقل اپنے طور پر استخراج اور کسی شئے کے انکشاف کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ حضرات انبیا کی وحی اور اُن کی صدگوں تعلیمات کو الگ کر دیا جائے تو انسان کے پاس کچھ نہ رہے گا۔ غرض یہ کہ باری تعالیٰ کا انسان پر یہ بہت بڑا

[1] لا اصل لہ (العراقی)

فضل ہے کہ اُس نے بعثتِ انبیا سے اُس کو نوازا:

حق فرستاد انبیا را بہرِ ایں تا جدا گردد ز ایشاں کفر و دیں
مومن و کافر، مسلمان و جہود پیش از ایشاں جملہ یکساں مے نمود
پیش از ایشاں با ہمہ یکساں بدیم کس ندانستہ کہ ما نیک و بدیم

روزمرّہ کی عملی زندگی میں فرماں برداروں اور نافرمانوں، نیکوں اور بدوں کی حیثیت متقرر ہو جانا، کاروباری میدان میں اُن کی قیمتوں کا نمایاں ہونا تاکہ نیکی اور بدی حسّی واقعیت بن کر سامنے آجائے اور نیکی اور بدی اپنی مفید اور مضر صورت میں واضح ہو جائیں، بعثتِ انبیا کا مقصد ہے:

حق فرستاد انبیا را با ورق تا گزید ایں دانہا را بر طبق

اس بعثت کا بہت بڑا اور اہم فائدہ یہ بھی ہے کہ انسان کی باطنی حقیقت اور روحانی شخصیت جو مادّیت کے تہ بہ تہ غلافوں میں چھپی ہوئی اور تیرہ ہے نکھر جائے اور آدمی مادّیت کے وقتی اور فانی مطالبوں اور روحانیت کے حقیقی اور ابدی تقاضوں میں فرق کر سکے اور محسوس کر لے کہ اس کی اصلی حقیقت کیا ہے اور اس کا باطن کیسی کیسی نادر خصوصیتوں کا حامل ہے، اس کی صحیح شخصیت کیا ہے۔ وہ کیا تھا اور کیا ہو گیا، چنانچہ انبیا علیہم السلام اس کی گذشتہ حیثیت کی یاد دہانی کرتے ہیں کوئی نئی چیز نہیں پیش کرتے:۔

سالہا ایں دوغ تن پیدا و فاش روغن جاں اندرو فانی و لاش
تا فرستد حق رسولِ بندۂ دوغ را در خمیرہ جنبا نندۂ
تا بجنبا ند بہنجا ر و بفن تا بدانم من کہ پنہاں بود من

کائنات میں انسان کی حیثیت آوارہ اور کٹی ہوئی پتنگ کی تھی، الگ تھلگ، خالقِ کائنات سے اس کا تعلق قائم کرنا گویا پوری کائنات کا

جزو بنا دینا ہے اور پوری انسانیت بلکہ پورے عالم کے ساتھ اس میں خیر سگالی، ہمدردی اور عادلانہ جذبات پیدا کر دینا ہے۔ بعثتِ انبیا کی ایک خاص غرض یہ بھی ہے۔ موسیٰ علیہ السلام سے باری تعالیٰ کا خطاب ہے:۔

تو برائے وصل کردن آمدی　　　نے برائے فصل کردن آمدی

معجزہ ہر ایسی شے کو معجزہ کہتے ہیں جس کا مقصد نبوت و رسالت کا دعویٰ کرنے والے کی نبوت و رسالت کی تصدیق ہو۔ معجزے کی خاص شرط یہ ہے کہ فطرت کے عام اور جاری قوانین کے خلاف ہو اور اس کا مقابلہ اور معارضہ کسی کے بس کا نہ ہو۔[1]

عام عادی اسباب کے بجائے معجزہ اسباب کی ایسی صنف سے تعلق رکھتا ہے جو ان اسباب سے بالاتر اور خود اِن اسباب میں تاثیر کا باعث ہیں، انبیا علیہم السلام اپنے معجزات میں عادی اسباب کے سلسلے سے باہر نکل جاتے ہیں اور ان اسباب کی تاثیروں کا ربط منقطع ہو جاتا ہے:

ہست بر اسباب، اسباب دگر　　　در سبب منگر، دران افگن نظر
انبیا در قطع اسباب آمدند　　　معجزات خویش بر کیواں زدند
بے سبب مر بحر را بشگافتند　　　بے زراعت چاش گندم یافتند

معجزات کی اصل اغراض اللہ کے رسولوں اور نبیوں کی تصدیق ہے۔ ان کا باعث منکروں کا انکار ہے۔ حجت اور دلیل کی ضرورت اُس کے مقابلے میں پڑتی ہے جو دعویٰ نہیں تسلیم کرتا:

گر نہ انکار آمدے از ہر بدے　　　معجزو برہان چرا نازل شدے
معجزہ ہمچوں گواہ آمد زکی　　　بہر صدق مدعی در بے شکی

---

[1] شرح مواقف ص ۶۶۵، ۶۶۶۔

معجزہ دلیل نبوت ہونے کے باوجود باعث ایمان اور نبی کی نبوّت پر ایقان کی وجہ نہیں ہے۔ ایمان کے لیے نبی سے طبعی مناسبت اور اس کی کشش کی ضرورت ہے:

موجب ایماں نباشد معجزات   بوّے جنسیت کند جذب صفات

معجزے کا مقصد منکرینِ دعوت اور دشمنان نبوت کو مغلوب اور ذلیل کرنا ہے۔ دلی تعلق پیدا کرنے کے لیے ہم جنسی اور باطنی مناسبت درکار ہے:

معجزات از بہر قہر دشمن ست   بوّے جنسیت پے دل بردن ست

ناکارا اور تہی دست عجیب سے عجیب کرشمے دیکھ لیں لیکن قبولِ حق ہر خس و خاشاک کا منصب نہیں۔ ناکارہ کا میلانِ خاطر ناکارہ کی طرف اور تہی دست کی توجہ تہی دست کی طرف ہوتی ہے حضرت موسیٰ کا کسی مست سے خطاب ہے:۔

زاں عجب تر دیدۂ از من بسے   لیک حق را کے پذیرد ہر خسے
باطلاں را چہ رباید ؟ باطلے   عاطلاں را چہ خوش آید عاطلے
زانکہ ہر جنسے رباید جنس خود   گاو سوے شیر نر کے رو نہد

ابوجہل نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزے کی خواہش کی آپ نے اُس کی خواہش پوری کر دی۔ معجزہ دیکھنے سے اُسے کیا فائدہ ہوا؟ ایمان و ایقان کے بجائے اُس کے شکوک و شبہات میں اضافہ ہوا:

معجزہ جست از نبی بوجہل سگ   دید و نفزودش ازاں الّا کہ شک

برخلاف ازیں جن بزرگوں کو اللہ کے رسول پر ایمان ہے انھیں کسی خرقِ عادت کی ضرورت نہیں۔ ان کے ایمان میں تازگی کے لیے اللہ کا رسول سراپا معجزہ اور خرقِ عادت ہے:

در دل ہر اُمتی کز حق مزہ است   رُوے و آوازِ پیمبر معجزہ است

سمعیات

انبیاورسل

اشاعرہ ایسے شخص کو نبی اور رسول کہتے ہیں جس کو باری تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں اپنے احکام کو پہنچانے کے لیے مبعوث کیا ہو۔ ایسے شخص کی برگزیدگی یا انتخاب کے لیے خاص شرائط یا خاص صلاحیتیں ضروری نہیں۔ یہ برگزیدگی محض فضل وکرم ہے جس کو چاہتا ہے اُس کو نوازتا ہے[1] مولانا نے بھی انبیا ورسل علیہم السلام کو برگزیدہ پیغامبروں اور باری تعالیٰ کے احکام پہنچانے والوں کی صورت دی ہے اور اُن کے انتخاب کیے جانے کے لیے کسی شرط اور صلاحیت کا ذکر نہیں کیا ہے تاہم مولانا کے یہاں انبیا کا تصوّر ظواہرِ نصوص سے کہیں زیادہ صوفیانہ روایات اور مشاہدات پر مبنی ہے۔

قرآن وحدیث کے ظواہر کو سامنے رکھ کر علمائے ظاہر نے انبیا ورسل کا جو تصوّر پیش کیا ہے وہ بہت سادہ اور واضح ہے۔ اس تصوّر میں بشریت پوری طرح نمایاں ہے، اُن کی تبلیغ کے طریقے، معاشی اور معاشرتی اعمال، جنگ و صلح، کامیابیاں اور ناکامیاں، جسمانی اذیتیں، مالی پریشانیاں، حزن و ملال، مسرت وانبساط، غرض یہ کہ اُن کی نجی اور بیرونی زندگیاں نصب العینی بلندیوں کو چھوتے ہوئے بھی انسانی ہیں اور بالکل فطری اور عادی۔ برخلاف ازیں اربابِ باطن اور اہلِ کشف ومشاہدہ کے بیانات سے اِن برگزیدہ بندوں کا جو نقش اُبھرتا ہے، وہ بہت زیادہ ماوراء الفطرۃ اور مافوق البشریۃ ہے۔

عوام کی اعجوبہ پسندی، عقیدت ومحبت اور اہلِ باطن سے ارادت سب نے

---

[1] شرح مواقف ص ۶۶۳۔ شرح عقائد النسفی مطبع محمدی ص ۱۱۔

مل کر اس کشفی اور الہامی تصوّر کو مقبول عام کر دیا۔ اس تصوّر کی پیچیدگیاں اور دقّتیں اہلِ نظر سے چھپی نہیں، مولانا نے فنا اور بقا سے اِن دقتوں کو دور کیا ہے اور ظاہرِ نصوص کو اربابِ باطن کے شہود سے تطبیق دی ہے۔

مولانا کے نزدیک انبیا علیہم السلام اپنی اصل اور حقیقت میں اس جہان سے تعلق نہیں رکھتے۔ وہ عالمِ بالا کی مخلوق ہیں چنانچہ اُن کا میلان ہمیشہ عالم بالا کی طرف ہوتا ہے؛ اس عالمِ آب وگل سے بے نیاز:

انبیا چوں جنس علّیین بُدند　　　سوئے علّییں بجان و دل شُدند

اُن پر فرشتے نازل ہوتے ہیں، یہ تنزل اُن کی جنسی کشش کا نتیجہ ہے؛ جنس جنس کو اپنی طرف کھینچا کرتی ہے:

انبیا چوں جنس روح اند و ملک　　　مر ملک را جذب کردند از فلک

جان ہی جان ہیں، کمیت اور مقدار سے بری، دراز و کوتہی سے بلند:

آن دراز و کوتہی در جسمہاست　　　آں دراز و کوتہ اندر جان کجاست

یہ بشریت ایک طرح کا بیرونی غلاف ہے کہ کہیں عوام غیر جنس جان کر وحشت نہ کریں:

زاں بود جنس بشر پیغمبراں　　　تا بجنسیت رہند از ناوداں

اُن تہی دستانِ قسمت کی بے بصیرتی تھی جو اِن ارواحِ مقدسہ کو برابر بشر ہی سمجھتے رہے اور کہتے رہے کہ ہم بھی بشر اور یہ بھی بشر:

گفت اینک بشر، ایشاں بشر　　　ما و ایشاں بستۂ خوابیم و خور

ایں ندانستند ایشاں از عما　　　ہست فرقے درمیان بے منتہا

بیرونی غلاف سے دھوکا کھا گئے اور مقابلے میں صف بستہ ہو گئے؛ سمجھے کہ مقابلہ انسان کا انسان سے ہے:

قصۂ جنگ انبیا مے داشتند   جسم دیدند، آدمی پنداشتند

بظاہر اکیلے ہیں لیکن صد جہاں در بغل۔ چھوٹی سی جسدی صورت میں لپٹے ہوئے اور پورے عالم کبیر کو اس کی ساری وسعتوں کے ساتھ مسخر کیے ہوئے۔ انھیں اکیلا اور کمزور خیال کرنا کیسی افسوس ناک حماقت تھی:

ہر پیمبر فرد آمد در جہاں   فرد بود و صد جہانش در نہاں

عالم کبریٰ بقدرت سخرہ کرد   کرد خود را در کہیں نقشے نورد

ابلہانش خرد دیدند و ضعیف   کے ضعیف ست آنکہ باشہ شد حریف؟

ابلہاں گفتند مردے بیش نیست   وائے آنکو عاقبت اندیش نیست

یہ آب و گل سے صاف ہو چکے، سمندر میں مل کر سمندر ہو گئے، زنداں کی تنگ کوٹھری سے باہر آ گئے؛ اب پہنائیاں ہی پہنائیاں ہیں:

پاک گشتہ آں، ز گل صافی شدہ   در فزونی آمدہ وافی شدہ

ترکِ گل کردہ، سوئے بحر آمدہ   رستہ از زندان و گل، بحرے شدہ

اُن کے نفس مر چکے اس لیے جتنے نفسانی عیوب ہیں، وہ اُن سے بری ہیں، کینہ، حسد اور عداوت سب سے پاک۔ منکران خدا اور دشمنانِ دین سے ان کے انتظامی سلوک کا باعث خود دشمن ہیں، اُن کے زخم ان کے اپنے ہاتھ کے لگائے ہوئے ہیں۔ لعل کو شعاعِ آفتاب سے روکنے میں کس کو ضرر اور نقصان پہنچتا ہے تو آفتاب کی عداوت کا کیا ذکر:

دشمنِ خود بودہ اند آں منکراں   زخم بر خود مے زدند ایشاں چناں

دشمن آں باشد کزو آید عذاب   مانع آید لعل را از آفتاب

مانع خویش اند جملہ کافراں   از شعاع جوہر پیغمبراں

دنیا انھیں قبول کرے یا رد، انھیں اس سے سروکار نہیں تسلیم و رضا،

تعمیلِ حکم اور اطاعت اُن کا شیوہ۔ تنہا باری تعالیٰ کی مدد اور یاری پر اُن کا بھروسا:

ہیچ مارا با قبولی کار نیست — کار ما تسلیم و فرماں بردنی ست
غیر حق جانِ نبی را یار نیست — با قبول و ردِّ خلقش کار نیست

کاروبارِ جہاں کا انتظام و انصرام عہد بہ عہد ان سے متعلق ہے:

صد ہزاراں انبیاے حق پرست — خود بہر قرنے سیاستہا بدست

اسباب طبیعیہ کی تاثیر کو اُن کے معاملات میں دخل نہیں۔ چرخ کی ستمگاری اور ستاروں کی ناہنجاری اُن کے لیے بے معنی:

کاروبار انبیا و مرسلون — ہست از افلاک و اخترہا برون

خود پیشرو ہیں اور اپنے ہی پیرو، اپنی روشنی میں چلتے ہیں اور اپنے اُوپر ایمان رکھتے ہیں:

پیرو نور خود ست آں پیش رو — تابع خویش ست آں بیخویش رو
مومن خویش ست و ایماں آورید — ہم بداں نورے کہ جانش زاں چرید

اس لیے کہ وہ خود ہیں ہی نہیں، اُن میں جو خودی بول رہی ہے وہ اُن کی خودی نہیں؛ اُن کی سماعت، بصارت اور اس کا علم و احساس، کوئی شئے ان کی نہیں، اُن کے پردے میں حق تعالیٰ کی سماعت، بصارت اور علم فعّال ہے۔ حضرت نوح کی زبان سے ارشاد ہے:

بنگرید اے سرکشاں! من، من نیم — من زجان مُردم بجانان مے زِیَم
چوں زجاں مردم بجاناں زندہ ام — نیست مرگم، تا ابد پایندہ ام
چوں بمردم از حواس بو البشر — حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
چونکہ من نیستم، ایں دَم زِ ہُوست — پیش ایں دم ہر کہ دم زد کافر اوست

انبیا کا ظاہری کردار تو جو ہے وہ ہے اور اُس سے بغیر امتیاز سب مستفیض ہیں،

اس کے ساتھ ان کی باطنی تاثیریں ہیں جن سے خواص اور ارباب باطن فائدہ اٹھاتے ہیں :۔

انبیا را در دروں ہم نغمہاست　　　طالبان را زان حیاتِ بے بہاست

اُن کی وسعتیں اس تنگنائے عالمِ آب و گِل میں نہیں سما پاتیں تو شاہانہ شان و شکوہ سے لامکاں کی طرف اپنا لاؤ لشکر لے جاتے ہیں اور دنیا سے منہ موڑ لیتے ہیں :

انبیا را تنگ آمد ایں جہاں　　　چوں شہاں رفتند اندر لامکاں

شیخ اکبر تمام انبیا علیہم السلام کو اصلاً حقیقت محمدی کا ظہور کہتے ہیں اس حقیقت کا اپنے تمام اول و آخر کمالات کے ساتھ ایسا ظہور جو ہر عہد اور ہر زمانے سے ہم آہنگ ہو ممکن نہیں۔ اس لیے یہ حقیقت اسم، دہر، کے تقاضوں کے باعث ہر زمانے میں جُدا جُدا صورتوں میں ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ ہر صورت کا ظہور ایسے مراتب و کمالات کے ساتھ ہوتا ہے جو اُس کے عہدِ ظہور سے میل کھائیں حقیقتِ محمدیہ کی یہ عہد بہ عہد الگ الگ صورتیں، انبیا و رُسل ہیں۔

اِن عہد بہ عہد صورتوں کا بعینہٖ حقیقتِ محمدیہ ہونا یا اُس سے الگ یا دوسرا ہونا احوال پر موقوف ہے ؛ کثرت اور خلق و آفرینش کا حکم غالب ہے تو یہ صورتیں آپس میں بھی الگ الگ ہیں اور حقیقتِ محمدیہ سے بھی جُدا۔ یہ صورتیں یا انبیا حق تعالیٰ کے خاص خاص اسما کا مظہر ہیں اور حقیقت محمدیہ سب اسما کی جامع ہے۔ اگر کثرت کے بجائے وحدت کا حکم چھایا ہوا ہے تو سب عہدوں میں حقیقت محمدیہ ہی حقیقت محمدیہ ہے، نہ دوسرا پیغمبر نہ دوسرا پیغام ؛ اوّل سے آخر تک ایک دین، ایک اعمال اور ایک رسول ہے[1]

---

[1] مقدمہ شرح نصوص از داؤد قیصری، فصل ہشتم، مخطوطہ کتابخانہ قاضی صاحب رام پور۔

مولانا نے بھی "نامِ احمد نام جملہ انبیاست" کہا ہے لیکن اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ آخری عدد ہیں اور آخری عدد میں تمام اعداد شامل ہوتے ہیں گویا وہ تمام کمالات جو الگ الگ ہر ہر نبی میں موجود رہے ہیں آنحضرت میں وہ سب یکجا ہو گئے ہیں۔ شیخ کے تصوّر سے مولانا کا تصوّرِ انبیا کس قدر متاثر ہے، یہ ارباب حال جانیں۔ مجھ بے ذوق کو ان میں یکسانی نہیں نظر آتی۔

محمّد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

مثنوی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جو تصوّر پیدا ہوتا ہے وہ بہت بڑی حد تک کشف و مشاہدات پر مبنی ہے۔ بشری رُخ بہت مبہم اور دھندلا ہے، ماورائیت اور فوق البشریت نے انسانی خدّ و خال کو پوری طرح چھپا لیا ہے۔ اس تصور میں کتنی واقعیت ہے، اس کا فیصلہ اصحاب کشف کر سکتے ہیں۔ اس میں حسّیت اور خارجیت کم اور داخلیت و روحانیت زیادہ ہے۔

نبی علیہ السّلام کا ایک ظاہری اور حسّی وجود ہے دوسرا معنوی اور باطنی اور یہی اصل اور مغز ہے۔ دُنیا کے سامنے صرف ظاہری رُخ ہے، باطنی سب سے مخفی اور نہاں ہے:

ظاہرش را شہرہ گیہاں کنیم　　　باطنش را از ہمہ پنہاں کنیم

آپ کی ظاہری اور حسّی ہستی یہ ہے کہ آپ بشر ہیں اور دوسرے بنی نوع کی طرح اسی گوشت پوست اور انھیں عناصر سے مرکب جن سے دوسرے انسان:

ہست ترکیب محمد لحم و پوست　　　گرچہ در ترکیب ہر تن جنس اوست

مگر یہ عام ترکیب بھی کچھ ایسی خصوصیتیں رکھتی ہے جن سے دوسری ترکیبیں محروم ہیں:

گوشت دارد، پوست دارد، استخواں　　　ہیچ ایں ترکیب را باشد ہماں

یہ ترکیبی قوام ایسی حقیقت کو تھامے ہوئے ہے جو مصدرِ ہزار معجزہ ہے:

کاندراں ترکیب آمد معجزات　　　کہ ہمہ ترکیبہا گشتند مات

اس ترکیب کو دوسری ترکیبوں سے اس معنی میں مشابہ کہا جا سکتا ہے کہ شکل وہئیت یکساں ہے لیکن خصوصیات میں یہ ترکیب اور دوسری ترکیبیں آپس میں کوئی نسبت نہیں رکھتیں؛

ظاہرش مانند بظاہر ہا و لیک — قرص نان از قرص مہ دور ست نیک

کہنے کو یہ بدن ہے لیکن دوسرے بدنوں کے مقابلے میں یہ بدن خود جان ہے:

مصطفائے کو؟ کہ جسمش جاں بود — تا کہ رحمٰن علّم القرآں بود

آپ مجسم آئینہ تھے، دیکھنے والوں کا باطن آپ میں منعکس ہوتا تھا، کور باطن آپ کو دیکھتے تو آپ کو کریہ المنظر پاتے یہ خود ان کا باطن تھا جو انھیں کریہ دکھتا تھا:

دید احمد را ابوجہل و بگفت — زشت نقشے کز بنی ہاشم شگفت

گفت[۱] احمد مر ورا کہ راستی — راست گفتی گرچہ کار افزاستی

روشن ضمیر آپ پر نظر ڈالتے تو حسن وجمال کا نقش بے مثال پاتے، دیکھنے والوں کا اندرون آپ کے آئینۂ جمال سے پلٹ کر انھیں نظر آتا تھا:

دید صدیقش بگفت اے آفتاب — نے ز شرقی نے ز غربی، خوش بتاب

گفت[۲] احمد راست گفتی اے عزیز — اے رہیدہ تو ز دنیائے نچیز

اِن متضاد بیانوں کی تصدیق پر حاضرین کو تعجب ہوا۔ آپ نے اپنی آئینہ روئی کی خصوصیت بیان فرما کر اُن کا تعجب دور فرمایا:

گفت[۳] من آئینہ ام مصقول دست — ترک و ہندو در من آں بیند کہ ہست

اپنے حسّی وجود میں حسب و نسب کے لحاظ سے بھی آپ کی عظمت اور وجاہت غیر معمولی بلکہ بے نظیر تھی۔ جن پشتوں اور جن شکموں سے ہوتے ہوئے آپ تشریف لائے ہیں وہ تا آدم دنیوی وجاہت کے مسلسل حامل اور دنائت کے ہر شبہے سے

---

[۱] [۲] [۳] میں تخریج نہیں کر سکا۔

پاک رہے ہیں، اجتماع کے ہر شعبے میں عوامیت کے ہر شائبے سے بری، سید ابن سید ابن سید:

تا بہ پشت آدم اسلافش ہمہ مہتران رزم و بزم و ملحمہ

آبا و اجداد سے یہ صلبی تعلق صرف ظاہری ہے، محض گوشت پوست کا رشتہ:

ایں نسب خود پوست اورا بودہ است کز شہنشاہان سراپا بودہ است

مغز او معنوی وجود حسب و نسب کی آلودگیوں سے برتر ہے۔ حسب و نسب کے تعلق کے لیے یک جنسی ضروری ہے اور آپ کا کوئی ہمجنس نہیں:

مغز او خود از نسب دور است و پاک نیست جنسش از سمک کش تا سماک

آپ مقصد آفرینش ہیں۔ ظاہراً حضرت آدم مقدم سہی لیکن باطناً سبقت آپ کو حاصل ہے۔ آنحضرت کی زبان سے مولانا کہتے ہیں:

گر بصورت من ز آدم زادہ ام من بمعنی[1] جدِ جد افتادہ ام

فرشتوں کا حضرت آدم کو سجدہ، حضرت آدم کی عالم بالا میں سکونت نبی علیہ السلام کو سجدہ تھا۔ عالم بالا آپ کی تگ و تاز کا میدان تھا، حضرت آدم تو آپ کے پیرو تھے:

کز برائے من بدش سجدہ ملک از پے من رفت بر ہفتم فلک

حضرت آدم کی پیدائش کا باعث آپ ہیں۔ کائنات درخت ہے اور آپ حاصل ظاہر میں درخت پھل سے پہلے ہے لیکن اصل غرض و غایت ہونے کی وجہ سے پھل کہیں پہلے ہے:

پس ز من زائیدہ در معنی پدر پس ز میوہ زاد در معنی شجر

اسی لیے آپ اول بھی ہیں اور آخر بھی:

---

[1] غالباً "لولاک لما خلقت الافلاک" سے استخراج ہے، دفال الصنعانی موضوع المصنوع ص ۲۲۔

بہر ایں فرمودہ است آں ذوفنون　　رمز نَحْنُ الْآخِرُوْنَ السَّابِقُوْنَ[1]

تمام انبیا حضرت آدم کو شامل کر کے فرع ہیں، آپ اصل، دوسرے مقتدی اور آپ مقتدیٰ۔ لوائے رحمت آپ کے ہاتھ میں ہوگا اور دوسرے اس کے سائے میں:

مصطفیٰ زین گفت کادم وانبیا　　خلف من باشند در زیرِ لوا[2]

آپ کا معنوی وجود بشریت سے بلند اور انسانی نقصوں سے پاک ہے۔ بشریت آپ پر چھائے ہوئے اور آپ کو ڈھانپے ہوئے جھاگ ہیں جس کے نیچے ٹھاٹیں مارتا سمندر رہے۔ خوگرِ محسوس کی نظر بشریت پر مرکوز رہ جائے اور جھاگوں کے نیچے اصل سمندر تک نہ پہنچ پائے تو بینائی کا قصور، عقل کی کوتاہی ہے، سمندر کا کیا گناہ ہے!

کافران دیدند احمد را بشر　　چوں ندیدند ازوے اِنشق القمر

خاک زن در دیدۂ حس بیں خویش　　دیدۂ حس، دشمنِ عقل ست وکیش

دیدۂ حس را خدا اعماش خواند　　بت پرستش گفت وضدِ ماش خواند

زانکہ او کف دید ودریا را ندید　　زانکہ حالے دید وفردا را ندید

بھڑ اور شہد کی مکھی دونوں ایک پھول سے غذا حاصل کرتی ہیں لیکن اتنی مشابہت سے دونوں ایک نہیں ہو جاتیں۔ دونوں الگ الگ حقیقتیں ہیں دونوں کی خاصیتیں جدا جدا ہیں؛ ایک کا حاصل شہد ہے دوسری کا زہر:

ہر دو یک گل خوردہ، زنبور ونحل　　لیک زیں شد نیش وزاں دیگر عسل

آپ کا جسدِ اطہر ایسا سبو ہے جس میں بحرِ وحدت کے سوتے کھلے ہوئے ہیں، یہ پانی

---

[1] اخرج ابن راہویہ وابن ابی شیبہ من مکحول من حدیث طویل ونحن الآخرون السابقون یوم القیامۃ خصائص کبریٰ ص $\frac{209}{2}$ ۔ [2] من روایۃ احمد وابی یعلی عن ابن عباس وبیدی لواء الحمد ولا فخر آدم فمن دونہ تحت لوائی ولا فخر، خصائص ص $\frac{220}{2}$ ۔

سبو کا نہیں سمندر کا ہے:

چوں بدریا راہ شد از جانِ خُم　　خم باجیحوں بر آرد اُشتُلم

یہ سبو، سبو نہیں دریا ہے۔ اس سے جو نکلتا ہے سمندر سے نکلتا ہے:

زاں سبب قُل گفتۂ دریا بود　　گرچہ نطقِ احمد گویا بود

گفتۂ او جملہ دُرِّ بحر بود　　کہ دلش را بود در دریا نفوذ

جسد اطہر دریچہ ہے جس میں سے آفتابِ حقیقی چمک رہا ہے جہاتِ ششگانہ اور فضا میں سے ہوکر نہیں۔ اس دریچے میں جس راہ سے آفتاب ہوکر چمک رہا ہے وہ عام اور معلوم راہ نہیں خود دریچے بھی اس رستے سے آشنا نہیں۔ فضا پہ اگر گھٹا ٹوپ اندھیرا چھا جائے تو بھی اس دریچے سے نکلنے والی شعاعیں بے روک ٹوک پھیلتی رہتی ہیں:

ہم ازاں خورشید زد بر روزنے　　لیک از راہ وسوے معہودنے

درمیان شمس وایں روزن رہے　　ہست، روز نہا نشد زاں آگہے

تا اگر ابرے بر آید چرخ پوش　　اندریں روزن بود نورش بجوش

غیر راہِ ایں ہوا و شش جہت　　درمیانِ روزن وخور ما لفت

اِس دریچے کو دیکھنا خود آفتاب کو دیکھنا ہے، اس کی چاکری آفتاب کی چاکری ہے اس کا پھینکنا خود خالق کا پھینکنا ہے:

خدمتِ او خدمتِ حق کردن ست　　روز دیدن، دیدن آں روزن ست

ما رمیت اذ رمیت، احمد بدست　　دیدن او دیدن خالق بدست

یہ اہلِ کشف کا شہود ہے کہ:

مدحت وتسبیح او تسبیح حق　　میوہ مے روید زعلین ایں طبق

سیب روید زیں طبق خوش لخت لخت　　عیب نبود گر نہی نامش درخت

ایں سبد را تو درخت سیب خواں | کہ میانِ ہر دو راہ آمد نہاں
آنچہ روید اندر درختِ بارور | زیں سبد روید ہماں نوع از ثمر
پس سبد را تو درخت بخت بیں | زیر سایہ ایں سبد خوش مے نشیں

اگر روٹی سے اسہال ہو تو وہ روٹی کہاں معجون مسہل ہے، خاک سے آنکھوں میں روشنی پیدا ہو تو وہ سرمہ ہے خاک نہیں:

نان چوں اطلاق آورد اے مہرباں | نان چرا مے خوانیش، محمودہ خواں
خاک رہ چوں چشم روشن کرد و جاں | خاک او را سرمہ بیں و سرمہ داں

چنانچہ مولانا کی تفسیر کے مطابق:[1]

بندۂ خود خواند احمد در رشاد | جملہ عالم را، بخواں "قُل یا عباد"

اُس آفتابِ حقیقی نے آپ کے تنِ خاکی یا فلک زنگاری سے طلوع ہو کر آپ کے ہی نور کو یا چاشت کی روشنی کو جو آپ کے نور کی پرتو ہے گواہ بنا کر اعلان کر دیا کہ آپ کا یہ جسدِ اطہر بھی بے تعلق نہیں کر دیا گیا ہے:۔

زاں سبب فرمود یزداں "والضحیٰ" | "والضحیٰ"، نورِ ضمیر مصطفیٰ
قول دیگر کاین ضحیٰ را خواست دوست | ہم برائے آنکہ اینہم عکس اوست
باز "واللیل" ست ستاری او | واں تن خاکی، زنگاری او
آفتابش چوں بر آمد زاں فلک | با شبِ تن گفت ہیں! "ما ودعک"
وصل پیدا گشت از عین بلا | زاں حلاوت شد عبارت "ما قلیٰ"

یہی بدنی تعلق تھا جس کے باعث حضرت جبریل کو اُن کی اصلی صورت میں دیکھ کر آنحضرت بیہوش ہوئے تھے:۔

---

[1] یہ مولانا کا تفرد ہے جمہور مفسرین کے نزدیک یہ خطاب باری تعالیٰ کی طرف سے ہے۔

جسمِ احمد را تعلق بد بداں ۔۔۔ آں تغیر آنِ تن باشد بداں

اگر بدن سے تعلق نہ ہوتا تو:

آفتاب از ذرہ کے مدہوش شد ۔۔۔ شمع از پروانہ کے بیہوش شد

آپ کی جسمانیت بیہوش ہوئی تھی:

نقشِ احمد زاں نظر بیہوش گشت ۔۔۔ بحرِ او از مہر کف پر جوش شد

اگر کہیں آپ اپنے آپ کو حضرت جبریل کو دکھا دیتے تو وہ ابدالآباد تک بھی ہوش میں نہ آتے:

احمد ار بکشاید آں پرِّ جلیل ۔۔۔ تا ابد بیہوش ماند جبرائیل

کل مغیبات آپ کے سامنے حاضر رہتے ہیں۔ آپ کی خود استغراقی کی وجہ سے کوئی شے اوجھل ہو جائے تو اور بات ہے:

گرچہ[۱] ہر غیبے خدا ما را نمود ۔۔۔ دل دراں لحظہ بخود مشغول بود

چنانچہ اسرار آپ کے لیے اسرار نہیں۔ ارواح کی گردشیں اور مقام آپ کے لیے سب ہویدا ہیں:

پس بدید او بے حجاب اسرار را ۔۔۔ سیرِ روحِ مومن و کفار را

پس چو دید آں روح را چشم عزیز ۔۔۔ پس برو پنہاں نماند ہیچ چیز

ہمارے اچھے برے اعمال سب آپ کے سامنے ہیں:

---

[۱] ابونعیم کی ابوامامہ سے روایت میں عزاب ہے، عقاب یا عراب کا مکالمہ یا علم غیب کے متعلق اس روایت میں کوئی ذکر نہیں، روایت اتنی ہے" دعا رسول اللہ بخفیہ فلبس احدھما ثم جاء غراب فاحتمل الآخر فرمی بہ فخرجت منہ حیۃ فقال رسول اللہ من کان یومن باللہ والیوم الآخر فلا یلبس خفیہ حتّٰی ینفضھما خصائص ص۶۵/۲ ۔

آنکہ یابد بوئے حق را از یمن[1] ۔۔۔ چوں نیابد بوئے باطل را زمن

مصطفیٰ چوں بوئے برد از راہ دور ۔۔۔ چوں نیابد از دہان ما بخور

ہم بیابد لیک پوشاند زما ۔۔۔ بوئے نیک و بد بر آید بر سما

آپ کی قوت و طاقت کا مقابلہ، روئے زمین کی طاقتوں کا ذکر کیا، اجرام سماوی کی طاقتیں بھی نہیں کر سکتیں:

احمدا! خود کیست اسپاہ زمیں ۔۔۔ ماہ بیں بر چرخ و بشگافش جبیں!

آپ ہمہ بینائی و ہمہ شنوائی رہیں:

سر کشد گوش محمد در سخن ۔۔۔ کش بگوید در نبی حق ہو اُذن

سر بسر گوش ست و چشم ست ایں نبی ۔۔۔ رحمتِ او مرضع ست و ما صبی

اور آج بھی جب کہ آپ کا جسدِ مقدس خاکِ یثرب میں آرام فرما ہے اور جسمانی حسیں خوابیدہ ہیں، وہ عظیم اور طاقت ور رُخ بحالہٗ قائم اور باقی ہے:

اندر احمد آں حسے کاں غارب ست ۔۔۔ خفتہ ایں دم زیر خاک یثرب ست

واں عظیم الخلق آں کو صفدر ست ۔۔۔ بے تغیر مقعد صدق اندر ست

مولانا کے نزدیک ذاتِ احمد احد میں فنا تھی، احمد ہی احد تھا۔ احمد صرف صورت تھی بس:

شد فنا، ہستش مخواں اے چشم شوخ ۔۔۔ در چنیں جو خشک کے ماند کلوخ

پیشِ ایں خورشید کے تابد ہلال ۔۔۔ با چناں رستم چہ باشد زورِ زال

طالب است و غالب آں کردگار ۔۔۔ تا ز ہستیہا بر آرد او دمار

اِس ہمہ دانی، اعمال عباد سے باخبری اور اُن کے مقامات و مراتب سے واقفیت کی وجہ

---

[1] "انی لاجد نفس الرحمٰن من جانب الیمن" احمد عن ابی ہریرۃ۔

سے آپ گواہ ہیں اور باری تعالیٰ داور و حاکم ۔ آپ کا "شاہد" اور گواہ نام اسی وجہ سے رکھا گیا ہے کہ آپ عادلِ مطلق کی آنکھ ہیں، بندوں کے اعمال کے فیصلے آپ کی دیکھی ہوئی حقیقتوں کی بنیاد پر ہوں گے:

در نظر بودش مقامات العباد　　لاجرم نامش خدا شاہد نہاد

شاہد مطلق بود در ہر نزاع　　بشکند گفتش خمار ہر صداع

نامِ حق عدل ست شاہد ان او ست　　شاہد عدل ست زین رو چشم دوست

عالم کو پیدا کرنے کی وجہ آپ کا وجودِ گرامی ہے۔ "کُنْتُ کَنْزًا مَخْفِیًا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ" میں جس حقیقت کے اِخفار کا ذکر ہے وہ عشقِ محمد ہے، اُسی کی پردہ داری تھی:

عشقِ حق و سرِ شاہد بازیش　　بود مایہ جملہ پردہ سازیش

پس ازاں "لولاک" گفت اندر لقا[1]　　در شبِ معراج شاہد باز ما

دیگر انبیا علیہم السلام میں آپ کا طرّہ امتیاز عشق و محبت ہے:

با محمد بود عشقِ پاک جفت　　بہرِ عشقِ او را خدا لولاک گفت

منتہی در عشق چوں او بود فرد　　پس مرا در از انبیا تخصیص کرد

جتنے فیض اور بخششیں کائنات کے حصے کی ہیں اُن کا وسیلہ آپ ہیں[2] آپ سرچشمہ ہیں جس سے تمام نہریں فیضیاب ہیں۔ پوری کائنات کو آپ سے تعلق اور ربط ہے اور آپ کو اُس سے باپ جیسی شفقت ہے گویا آپ کل ہیں اور کائنات اجزار۔ نہروں کا تعلق سرچشمے سے منقطع ہو جائے، اجزا اپنے کل سے الگ ہو جائیں تو سرچشمے کا نقصان نہیں۔ اجزا اگر کل سے وحشت کرنے لگیں

---

[1] الدیلمی فی مسند الفردوس عن ابن عباس ۔ [2] فیہ ما فیہ ص ۲۲۵۔

توکل کا ضرر نہیں :

گفت پیغمبر[1] شما را اے مہاں ۔۔۔ چوں پدر ہستم شفیق و مہرباں

زاں سبب کہ جملہ اجزائے منید[2] ۔۔۔ جزو را از کل چرا بر میکنید

جزو واز ہیں کل گر برد یکسو رود ۔۔۔ ایں نہ آں کلّ ست کو ناقص شود

فنا اور از سرِ نو ہستی کا نام اگر قیامت ہے تو آنحضرت جن کی بشریت فنا ہو گئی اور از سرِ نو ہستیِ ایزدیں میں آپ کا ظہور ہوا خود قیامت ہیں، آپ کی پہلی ولادت کے آثار جاتے رہے اور مکرر اور نئی ولادت سے آپ کو نیا وجود حاصل ہوا ہے :

پس محمد صد قیامت بود نقد ۔۔۔ زانکہ حل شد در فنائے حل و عقد

زادۂ ثانی ست احمد در جہاں ۔۔۔ صد قیامت بود او اندر عیاں

دیگر انبیا میں جو کمالات الگ الگ ہیں، آپ میں وہ سب یکجا ہیں۔ آخری رسول ہونے کی وجہ سے آپ پر عدد مکمل ہوا ہے اور آخری عدد میں پہلے سب عدد شامل ہوتے ہیں :

نامِ احمد نام جملہ انبیا ست ۔۔۔ چونکہ صد آمد نود ہم پیش ماست

آپ[ص] کا جسدِ اطہر دیکھنے میں سب کے ساتھ ہے۔ لوگوں کے ساتھ آپ کا اٹھنا

---

[1] "انا اولی بالمؤمنین من انفسہم" الجامع الصغیر للسیوطی ص ۲۷۰۔ نیز قرآن مجید "النبی اولی بالمؤمنین" الخ وازواجہ امھاتھم سے آپ کا والد ہونا مستنبط ہوتا ہے۔

[2] غالباً اشارہ ہے "انا من اللہ والمؤمنون منی" کی طرف، وقال ابن حجر لا اعرفہ، الفوائد المجموعہ ص ۱۸۳۔

بیٹھنا ہے لیکن یہ زمینی اور ظاہری ہستی آپ نہیں ہیں، آپ کی تگ و تاز کا میدان تو عالمِ بالا ہے کہ "مے دوَم بر چرخ ہفتم چوں زحل" یہ محض سایہ ہے جو سب کے ساتھ ہے :-

ہم نشینت من نیم سایہ من ست[1] — برتر از اندیشہا پایہ من ست

زانکہ من ز اندیشہا بگذشتہ ام — خارجِ اندیشہ پویان گشتہ ام

یہ غیر معمولی اور برتر از اندیشہ کمالات اور یہ امتیازی خصوصیات رکھتے ہوئے بارگاہِ بے نیاز میں آپ کی نیاز مندی یہ تھی، ایک یہودی کی زبان سے مولانا بیان کرتے ہیں :

سجدہ میکرد او، کہ اے کلِّ زمین — شرمسار ست از تو ایں جزوِ مہین

تو کہ کلّی، خاضع امرِ وے سائی — من کہ جزوم، ظالم ولدٌ و غوی

تو کہ کلّی، خوار و لرزاں زحق — من کہ جزوم در خلاف و در سبق

نبوّتِ احمدی کا یہ تصوّر جو مولانا کا ہے، اس میں شیخ اکبر کی حقیقتِ محمدیہ کا کہیں ذکر نہیں۔ مولانا کے خیالات اور شیخ کی حقیقتِ محمدیہ میں کہیں کہیں مشابہت اتنی ہی ہے جتنی ایک عہد کی اور ایک طبقے کی فکر میں ہونی چاہیے۔ شیخ اکبر کی "حقیقتِ محمدیہ" ان کے پیچیدہ نظام؛ وحدتِ وجود کا ایک حصّہ ہے اور مولانا کے خیالات سادہ کشف و مشاہدہ پر مبنی۔

شیخ اکبر کے نزدیک باری تعالیٰ کے اسما و صفات کا ایک عینی یا علمی ثبوت ہے اور دوسرا خارجی یا مظہری وجود۔ یہ اسما و صفات اپنی ان خارجی صورتوں کے رب ہیں، خارجی صورتوں کی نشو و نما کا تعلق ان اسما سے ہے اور یہ اُن کی مربوب ہیں۔ اسمائے الٰہی میں "اللہ" جامع اسم ہے؛ تمام اسما و صفات کو شامل۔ باقی

---

[1] مجھے نہیں ملی۔

سارے اسما اسی سے فیض پاتے ہیں۔ "حقیقتِ محمدیہ" اس اِسمِ جامع کا مظہر اور اس کی خارجی صورت ہے۔ اس صورت کی نشو و نما اس اسمِ جامع سے متعلق ہے یہ رب اور صورت مربوب ہے۔

پوری کائنات؛ ازل سے ابد تک، ظاہر و باطن سب حقیقتِ محمدیہ یا اسمِ جامع؛ اللہ کا مظہری اور خارجی وجود ہے اور یہی اسم جامع اس کا رب اور پروردگار ہے اور سب اسماء و صفات کو شامل ہونے کی وجہ سے رب الارباب ہے گویا حقیقتِ محمدیہ پوری کائنات کو اپنے اسمِ جامع یا رب الارباب کے واسطے سے نشو و نما دیتی ہے۔ اسم "ظاہر" کے حکم سے ظاہرِ عالم کی اور اسم "باطن" کے حکم سے باطنِ عالم کی۔ حقیقت محمدیہ کی خارجی صورت کائنات سے مناسب اور اس کے مطابق ہے کیونکہ اسی کی خارجی یا مظہری صورت کا نام کائنات ہے۔ یہ سب سے بڑے اسم کی صورت ہے اس لیے اس کی ربوبیت بھی سب سے وسیع اور مطلق ہے۔ ظاہر، باطن، اول اور آخر کی کوئی تخصیص نہیں، اسم ظاہر اور اسم باطن کے زیر اثر اس کے احکام، ظاہر و باطن سب میں نافذ ہیں۔

ربوبیت کا تقاضا ہے کہ ہر حقدار کو اس کا حق پہنچے، ہر حاجت مند کی حاجت پوری ہو۔ اس لیے حقیقت محمدیہ کو بھرپور قدرت بلکہ تمام الوہی اوصاف درکار ہیں چنانچہ اس میں وہ سب ہیں۔ اپنے ان الوہی اوصاف یا خدائی اسماء و صفات کی وجہ سے وہ عالم میں تصرّف کرتی ہے اس عالم میں اس کی اپنی بشریت بھی شامل ہے اور خود عالم بھی تو یہی ہے۔ عالم میں اس کا تصرّف چیزوں کی استعدادوں اور ان کی صلاحیتوں کے مطابق ہے۔

حقیقتِ محمدیہ کا ایک رخ بشری اور انسانی ہے اس لیے اس کے تصرف اصلی اور ذاتی نہیں بلکہ نیابتی ہیں۔ ان تصرّفات میں وہ نائب و خلیفہ ہے بشریت

کے رُخ سے یہ حقیقت بندہ اور عبد ہے مگر اس کی بندگی کا تعلق اسم "اللہ" سے ہے دوسرے اسما سے نہیں۔ عبد ہونے کے لحاظ سے خود یہ حقیقت بھی مربوب اور اپنی نشوونما میں رب کی محتاج ہے۔ اپنے ان دو متضاد رخوں کے لحاظ سے اس کی خصوصیتیں دو گونہ ہیں۔

الوہی صفات کے ساتھ عالم کی ربوبیت اور پرورش کا تعلق اُس کے حقیقی مرتبے اور مقام سے ہے۔ عجز، مسکنت اور بندگی مع اپنے تمام امکانی نقصوں کے بشریت کے لوازم ہیں۔ یہ بشریت تنزّل ہے، اپنے ظاہر کی حیثیت میں عالم ظاہر میں تنزّل اور اپنے باطن کی حیثیت میں عالم باطن میں تنزّل۔ چنانچہ آپ میں عالمِ ظاہر اور عالم باطن دونوں کی خصوصیات ہیں۔ یہ تنزّل خود ایک طرح کا عروج ہے کیونکہ آپ مجمع البحرین اور مظہر عالمین ہیں جو اس تنزّل کے بغیر ممکن نہ تھا۔[1]

مولانا کے تصوّر کی بنیاد فنا اور بقا پر ہے، یہ خالص عروج اور ترقّی ہے، شیخ اکبر کی تشریح، وحدتِ وجود اور اسما و صفات کی فعالی سے ماخوذ ہے اور تنزّل ہے۔ بہر حال دونوں تصور سامنے ہیں، ایک لاموجودَ اِلاّ ہُو کی شرح اور دوسرا آفتابِ حقیقت کی شعاعوں کا غیر معہود راہوں سے مطلع ہے۔

حیات بعد موت

قریب قریب سب مذہبوں میں کسی نہ کسی طرح کی حیات بعد موت کا عقیدہ موجود ہے۔ اسلامی منصوصات سے یہ زندگی قبر سے شروع ہوتی ہے اور جنت و دوزخ کی ابدی زندگی سے مل جاتی ہے اس زندگی کی تفصیلات جو اسلامی نصوص سے ثابت ہیں اور مسلمانوں کے عقائد کا جزء ہیں۔ مولانا اُن کے قائل ہیں۔ اکثر کا واقعیت کی صورت میں مثنوی میں ضمناً

---

[1] مقدمہ شرح نصوص از داؤد قیصری، فصل ہشتم۔

مذکور ہے۔ 'فیہ ما فیہ' میں عالم آخرت کی تمام منصوص تفصیلات کو انھوں نے عالم خواب سے واضح کیا ہے، قبر کی زندگی، نامۂ اعمال، ملائکہ، حشر، نار، جنت میزان اور حساب و کتاب سب کی مثالیں مہیا کی ہیں اور اُن کی کیفیت کو ایک طرح سے محسوس کرانے اور ان کو عقل سے قریب لانے کی کوشش کی ہے[۱]۔ ان میں سے مثنوی میں جن کی قدرے تشریح ہے ان کو میں یہاں بیان کیے دیتا ہوں۔

قیامت یا حشر اشاعرہ، ماتریدیہ اور معتزلہ کی تخصیص کے بغیر تمام متکلمین جسمانی حشر کے قائل ہیں۔[۲] مولانا کے نزدیک یہ پیشی کا دن ہے۔ دنیا میں انسان نے جو نیکیاں یا بدیاں کمائی ہیں باری تعالیٰ کے سامنے لائی جائیں گی۔ جن کی دنیوی زندگی نیکیوں میں بسر ہوئی ہے وہ سرخرو ہوں گے، ان کی خوبیاں نمایاں ہوں گی، جن کی زندگی گناہ آلود رہی ہے وہ روسیاہ ہوں گے؛ ان کی ایک ایک برائی سب کے سامنے ہوگی اور وہ رسوا ہوں گے:

پس قیامت روز عرض اکبر ست — عرض آں خواہد کہ با زیب و فرست

ہر کہ چوں ہندوے بد، سودائی ست — روز عرضش نوبت رسوائی ست

جن کے چہرے نیکیوں سے منوّر نہیں وہ حشر کے روزِ روشن کی تاب نہیں لاتے، انھیں اپنے چہروں کی سیاہی چھپانے کے لیے رات درکار ہے۔

چوں ندارد روے ہمچوں آفتاب — او نخواہد جز شبے ہمچوں نقاب

چونکہ قیامت میں ہر خوبی اور زشتی واضح اور نمایاں ہوگی، باری تعالیٰ نے وَاَشْرَقَتِ الْاَرْضُ بِنُوْرِ رَبِّهَا سے اُس کے روشن اور دن کی طرح واضح ہونے کو بیان کیا ہے:۔

حق قیامت را لقب زاں روز کرد — روز بنماید جمال سرخ و زرد

---

[۱] ایضاً ص ۱۷۱-۱۷۲۔ [۲] شرح مواقف ص ۷۰۴۔

آگے کہیں آئے گا کہ مولانا کے نزدیک دُنیوی زندگی سپنا اور خواب ہے اور کائنات ٹھٹرا ہوا گویا بے جان جسم۔ حشر میں جہاں یہ ساکن و جامد کائنات انگڑائی لے گی اور آفتابِ حشر کی حرارت سے اُس کے اعضا میں زندگی دوڑ جائے گی:

باش تا خورشیدِ حشر آید عیاں　　　تا بہ بینی جنبشِ جسمِ جہاں

وہاں اس دنیوی سپنے کی تعبیریں نمایاں ہو جائیں گی۔ جو خواب دیکھا تھا اور اس خواب میں جو کیا تھا سامنے ہوگا:

ہر چہ اندر خواب بینی نیک و بد　　　روزِ محشر یک بیک پیدا شود

آنچہ کردی اندریں خوابِ جہاں　　　گرددت ہنگام بیداری عیاں

چھپی سے چھپی نیکی اور بدی کھل کر سامنے ہوگی، کوئی رُسوا اور کوئی سربلند ہوگا:

روزِ محشر ہر نہاں پیدا شود　　　ہم ز خود ہر مجرمے رُسوا شود

ہر اچھا اور بُرا عمل مصوّر اور مجسّم ہو کر سامنے ہوگا۔ اعمال عرض کے بجائے جوہری حیثیت میں عیاں ہوں گے، اور بالکل نئے رنگ میں اُن کا ظہور ہوگا۔ ہر فنا نئے انداز کی بقا میں تبدیل ہوتی ہے، عدمِ محض نہیں ہوتی:

گر نبودے مر عرض را نقل و حشر　　　فعل بودے باطل و اقوال فشر

ایں عرضہا نقلِ شد لونِ دگر　　　حشرِ ہر فانی بود کونِ دگر

اعمال و اقوال ہی نہیں بلکہ وہ خیالات جو دل میں عزمِ مصمم کی صورت میں جاگزیں ہیں اور کسی وجہ سے عمل میں نہیں آسکے ہیں حشر میں وہ سب مجسّم صورت اختیار کر لیں گے اور سامنے ہوں گے:

ہر خیالے کو کند در دل وطن　　　روزِ محشر صورتے خواہد شدن

عالمِ آخرت دارِ مکافات یا جزا اور سزا کی جگہ ہے، جو بویا ہے وہ کاٹا جائے گا:

عالمِ اوّل جہانِ امتحاں!　　　عالمِ ثانی جزائے این و آں

اور غیر فانی ہے۔ فنا کا باعث اضداد سے ترکیب ہے اور وہاں کوئی شے کسی کی ضد نہیں:

آں جہان جز باقی و آباد نیست — زانکہ آں ترکیب از اضداد نیست

وہی انسان کا اصلی وطن ہے۔ دنیا اگر دایہ ہے تو وہ ماں۔ یہاں کی ہر چیز آنی جانی اور مستعار ہے اور وہاں ہر شے دائم اور اپنی کمالی کسوٹی ہے جس کے واپس ہونے کا کوئی سوال نہیں:

تا بداند ملک را از مستعار — وین رباط فانی از دار القرار

دایہ، عاریت بود روزے سہ چار — مادرا! مارا تو گیر اندر کنار

یہ کائناتی حشر ہے جس میں دنیا کا نظام یکسر فنا ہو جائے گا اور نیا نظام وجود میں آئے گا نئی زمین اور نیا آسمان ہوگا، مہر و ماہ کی حرکتیں اور اُن کے سائے رک جائیں گے کہ "در قیامت مہر و مہ معزول شد" اس کے کائناتی اور عام ہونے کی وجہ سے مولانا اس کو حشرِ اکبر کہتے ہیں اور خواب و بیداری کی مثالوں سے اِس کو واضح کرتے ہیں؛ خواب گویا موت ہے اور بیداری اُس کا حشر۔ حقیقی موت کے بعد حشر اس لانبی نیند سے گویا بیداری ہے:

ہست مارا خواب و بیداریِ ما — بر نشاں مرگ و محشر دو گو

حشرِ اصغر حشرِ اکبر را نمود — مرگِ اصغر مرگِ اکبر را زدود

حشرِ اکبر عالمی حشر ہے جو سب کے لیے اور سب پر عیاں ہوگا، اس میں عام اور خاص کی کوئی تمیز نہیں۔ جہاں تک خواص کا تعلق ہے اُن کے لیے روزمرہ کی زندگی بھی حشر ہے۔ حشر کی خصوصیت یہی تو ہے کہ ہر عمل کا اثر سامنے ہوگا، ہر فعل کی جزا اور سزا آنکھوں سے دکھے گی، لیکن خواص کے لیے یہ ہر وقت کا تجربہ ہے، اُن کے متوجہ رہنے کی بات ہے، اُن کو قیامت کے آنے کی ضرورت نہیں قیامت اُن کے سامنے ہے:

چوں مراقب باشی و گیری رسن | حاجتت ناید قیامت آمدن
گر مراقب باشی و بیدار تو | ہر دمے بینی جزائے کار تو

یہ محسوس ہوگا کہ ہر عمل کا ردِ عمل ہے، ہر فعل کا اثر ہے:

ہیں مراقب باش گر دل بایدت | کز پے ہر فعل چیزے زایدت
کے کثری کردی و کے کردی تو شر | کہ ندیدی لائقش در پے اثر
کے فرستادی دمے بر آسماں | نیکیے کز پے نیامد مثل آں

جہاں تک قیامت کو محسوس کرنے کا تعلق ہے تو بغیر قیامت بنے اُس کو محسوس نہیں کیا جا سکتا۔ کسی چیز کا عین الیقین بغیر وہ چیز بنے نہیں ہوتا، قیامت ہو جاؤ اور دیکھ لو:

پس قیامت شو، قیامت را بہ بیں | دیدنِ ہر چیز را شرط است ایں
تا نگردی او ندانیش تمام | خواہ آں انوار باشد یا ظلام

چنانچہ نبی علیہ السلام خود قیامت تھے، آپ کی ذات نظمِ قدیم کا انحلال اور نظمِ نو کا انعقاد تھا، آپ سے قیامت کا سوال، قیامت سے قیامت کا سوال تھا کہ تیرا مجھ سے کتنا فاصلہ ہے:

زد قیامت را ہمی پرسیدہ زند | کاے قیامت! تا قیامت راہ چند
با زبانِ حال مے گفتے بسے | کہ "ز محشر حشر را پرسد کسے"؟

قیامت اور گواہی قیامت میں اچھے یا بُرے اعمال ہی سامنے نہیں ہوں گے بلکہ جس قطعۂ زمین پر کوئی عمل کیا گیا ہے وہ قطعۂ زمین گواہی دے گا کہ مجھ پر یہ عمل سرزد ہوا ہے اور چونکہ اُس نے دیکھا ہے اس لیے وہ گواہ ہے:

در قیامت ایں زمیں بر نیک و بد | کے ز نادیدہ گواہی ہا دہد

جن اعضا سے عمل سرانجام دیا گیا ہے وہ اعضا گواہی دیں گے کہ اُن سے کیا کیا کام

لیے گئے ہیں:

دست و پا بد بد گواہی با بیاں — بر فسادِ او بہ پیشِ مستعاں
دست گوید من چنیں دزدیدہ ام — لب بگوید من چنیں بوسیدہ ام
پائے گوید من شدستم تا منیٰ — فرج گوید من بکردستم زنا
چشم گوید کردہ ام غمزہ حرام — گوش گوید چیدہ ام سوءِ الکلام

غرض یہ کہ بدن اور اس کا ہر حصّہ قیامت میں باری تعالیٰ کے سامنے اپنی حقیقی صورت میں بغیر لحاظ، صحیح صحیح گواہی دے گا:

تا ہمہ تن عضو عضوت اے پسر — گفتہ باشد "اشہد"، اندر نفع وضر

عذاب و ثواب یا جنّت و دوزخ

یہ گزر چکا ہے کہ نہ صرف اعمال بلکہ وہ خیالات بھی جو عزمِ صمیم کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں اپنا اثر رکھتے ہیں اور مصوّر و مجسّم بن کر آخرت میں آئیں گے۔ مولانا کے نزدیک یہی اثرات جزا اور سزا ہیں۔ جو انسان کے ساتھ آئے ہیں۔ یہاں کا ایثار اور صدقہ ہے جو نخل و نبات کی صورت میں سامنے ہوگا، صبر و استقلال اور تحمل وہاں دریا ہیں، یہاں آپس میں محبت اور دوستی وہاں دودھ کی نہریں ہیں۔ ذوقِ طاعت اور فرماں برداری کا شوق شہد کی بہتی حوض ہے۔ باری تعالیٰ کی بندگی میں سرمستی اور جوش کا دوسرا نام جوئے شراب ہے:

چوں زدستت رست ایثار و زکات — گشت ایں دست آں طرف نخل و نبات
آب صبرت آب جوئے خلد شد — جوئے شیرے غلّہ مہرِ تست دوُد
ذوقِ طاعت گشت جوئے انگبیں — مستی و شوقِ تو جوئے خمر بیں

اعمال اور ان کی ان بدلی ہوئی صورتوں میں بظاہر کوئی مناسبت نہیں معلوم ہوتی جیسے تخم اور درخت میں کوئی مشابہت نہیں دکھائی دیتی، یہ تخم کو

درخت میں بدل دینے والے کی قدرت کا کرشمہ ہے، اِسی طرح اعمال کو ان صورتوں میں مجسم کرنا قدرت کا اعجاز ہے۔ انسانی عقل و شعور اس کے ادراک سے عاجز ہیں:

ایں سببہا آں اثرہا را نماند　　　کس نداند چونش جائے آں نشاند

اِن اعمال یا اسباب پر اگر اقتدار اور اختیار تھا تو وہاں پانی، دودھ، شہد اور شراب کی چاروں نہریں اقتدار و اختیار میں ہیں جس طرف چاہو رواں کرو اور اگر اسباب ہی قبضے میں نہ تھے تو اُن پر تصرّف کا حق نہیں:

ایں سببہا چوں بفرمانِ تو بود　　　چار جو ہم مر ترا فرمان نمود
ہر طرف خواہی روانش میکنی　　　آں صفت چوں بُد چنانش میکنی

دُنیا میں عمل عامل کی صفت ہیں اور اس کے فرمان کے ماتحت اسی طرح وہاں کے درخت اِن ہی صفات کے ثمر ہیں اس لیے وہ بھی تابع فرمان ہیں، وہاں کی نہریں بھی عمل سے پیدا ہوئی ہیں اس لیے وہ بھی فرماں بردار ہیں:

آں صفت در امر تو بود ایں جہاں　　　ہم در امر تست آں جوہا رواں
آں درختاں مر ترا فرماں برند　　　کاں درختاں از صفاتت بابرند

اعمالِ خیر کی طرح اعمال بد بھی اپنا اثر رکھتے ہیں، وہاں کا عذاب یہاں کی بدعملیوں کا زائیدہ ہے۔ مظلوم کے زخم زقوم کی صورت میں نشو و نما پاتے ہیں، جو آگ اپنے غصّے سے دلوں میں لگائی ہے دوزخ کو بھی آگ آتش کدہ بنائے ہوئے ہے۔ یہاں کی زہریلی اور کٹیلی باتیں دوزخ کے سانپ بچھو ہیں جو لپٹ رہے ہیں:

چوں ز دستت زخم بر مظلوم رست　　　آں درختے گشت زاں زقوم رست
چوں ز خشم آتش تو در دلہا زدی　　　مایۂ نارِ جہنّم آمدی
آں سخنہائے چو مار و کژدمت　　　مار و کژدم گشت و مے گیرد دمت

مولانا کے نزدیک ہمارے اعمالِ خیر کا نام جنّت اور اعمالِ بد کا نام دوزخ

ہے۔ جنّت وجہنم کا تار و پود یہی اعمال ہیں یہ سیدھے ہیں تو جنت، کج ہیں تو جہنّم، اس میں کسی دوسرے کو دخل نہیں:

چوں جزا سایہ است اے قدّ تو خم — سایہ تو کج فتد در پیش ہم

چونکہ زندہ اعمال سے ان کی ساخت ہے اس لیے خود بھی زندہ حقیقتیں ہیں:

حق ہمی گوید کہ دیوار بہشت — نیست چوں دیوارہا بیجان و زشت

چوں در و دیوار تن با آگہی ست — زندہ باشد خانہ چوں شاہنشہی ست

جنّت کے درخت، میوے، پانی، تخت، قصر، تاج وکلاہ اور لباس اہلِ بہشت سے بات چیت کریں گے، فرش کسی فراش کے بغیر بچھیں گے اور لپیٹیں گے۔ مکانات میں صفائی کرنے والوں کے بغیر صفائی ہو جائے گی۔ بغیر حمالوں کے تخت خود چلیں گے۔ اور دروازے، کنڈیاں اور کڑے مغنّی اور قوّال ہوں گے:

ہم درخت و میوہ ہم آب زلال — با بہشتی در حدیث و در مقال

ہم سریر و قصر و ہم تاج و ثیاب — با بہشتی در سوال و در جواب

فرش بے فراش پیچیدہ شدہ — خانہ بے کناس روئیدہ شدہ

تخت او سیار بے حمال شد — حلقۂ در مطرب و قوّال شد

ان سب کی وجہ یہی ہے کہ اِن کا مال مسالا زندہ حقیقتیں ہیں:

زانکہ جنّت را نہ زآلت بستہ اند — بلکہ از اعمال و نیت بستہ اند

دنیوی تعمیریں تو اس لیے مردہ اور جماد ہیں کہ جمادات سے اِن کی ساخت ہے۔ جیسی اصل ویسی شئے:

ایں بنا ز آب و گلِ مُردہ بدست — آں بنا از طاعتے زندہ شدست

ایں باصل خویش ماند پر خلل — وآں باصل خود کہ علم ست و عمل

دوزخیوں کی زندگی مولانا کے نزدیک دوزخ اگرچہ سراسر رنج و تعب، حزن وملال

اور مشقت والم ہے لیکن یہ سب جنّت کے مقابلے میں ہے ورنہ خود دوزخیوں کے لیے وہ زندگی دُنیوی زندگی سے کچھ بہتر ہی ثابت ہوگی اس لیے اس میں قیام ابدی ہو یا عارضی اور محدود المدّت، ناقابلِ برداشت نہ ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ ویسا ہی ہوگا جیسا دُنیا میں تھا۔ دنیا میں حق تعالیٰ سے بے خبری تھی، وہاں حق تعالیٰ سے باخبر ہوں گے یہ باخبر زندگی دُنیا کی بے خبر زندگی کے مقابلے میں خود بڑی نعمت اور بڑی مسرّت ہے۔

اہلِ دوزخ کی یہ حسرت کہ اُنھیں ایک بار پھر دنیا میں زندگی گزارنے کا موقع مل جاتا، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ دنیوی زندگی کو دوزخ کی زندگی سے زیادہ خوش آیند اور مسرت بخش سمجھیں گے بلکہ اس تمنا کی وجہ یہ ہے کہ دُنیا میں واپس جا کر اچھے اور نیک عمل جمع کر سکیں اور پھر اہلِ جنّت کی طرح اُن کے ثمروں سے لطف اندوز ہوں۔

اہلِ جنّت سے دوزخیوں کی التجا کہ "اَفِیضُوا عَلَیْنَا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللّٰہُ" کھانے پینے کی التجا نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کے اُس لُطف وکرم میں حصّہ بٹانا ہے جس سے اہلِ جنّت برابر حظ اندوز ہیں[1]۔ واللہ اعلم بالصّواب۔

مشاہدات و معارف

کونیات

باری تعالیٰ کی تکوین یا آفرینش کا محل اور کائنات کا ہیولیٰ و مادّہ

کائنات اپنی تمام رنگینیوں اور بدلتی رہنے والی بوقلمونیوں کے ساتھ عدم محض سے وجود میں آئی ہے۔ شخصی یا نوعی کسی قسم کا کوئی مادہ اور ہیولیٰ نہ تھا جس کی تراش خراش کر کے اور شکلیں اور صورتیں دے کر کائنات بنا دی گئی۔ جس کارخانے سے بن کر یہ عالمِ بازارِ ہستی میں آیا ہے، خالص نیستی ہے چیزیں نیستی سے بنی ہیں، ہستی سے نہیں، ہستی جامد معطّل اور ناکارہ ہے نہ خود بخود کچھ بنتی ہے نہ اُس سے خالقِ کائنات کچھ بناتا ہے۔ ہستی سے چمٹے رہنے سے کوئی فائدہ نہیں، صنّاع کو ڈھونڈنا ہے تو وہ بھی نیستی میں ملے گا:

این جہاں از بے جہت پیدا شدست — کہ ز بیجائیِ جہاں را جا شدست
باز گرد از ہست سوے نیستی — گر تو از جان طالب مولی ستی
کارگاہ صنع حق چون نیستی ست — جز معطّل در جہاں ہست کیست

یہ عدمِ محض جو کائنات کا گویا ہیولیٰ اور مادہ ہے، ہستی کے ہر پنہاں تقاضے سے بے بہرہ ہے؛ اس میں کوئی استعداد اور قابلیت نہیں جو وجود کی طلبگار ہو۔ یہ باری تعالیٰ کی

بے پایاں بخشش ہے جس نے بے طلب ہستی عطا کی:

ما نبودیم و تقاضا ماں نبود　　　لطفِ تو ناگفتہ ما مے شنود

یہ خالص نیستی، گوش و چشم سے محروم، آفتابِ ہستی کی ہر شعاع سے ناآشنا، ثبوت و وجود کی ہر موج سے بے حس خلاّقِ بے چوں کے ایک افسوں سے جاگ اٹھی اور بازار ہستی کی طرف خوش خوش رواں ہو گئی:

بر عدمہا کان ندارد چشم و گوش　　　چوں فسوں خواند ہمی آید بجوش

وز فسون او عدمہا زود زود　　　خوش معلق میزند سوے وجود

تکوینی حکم کی دیر تھی کہ "کن" کی کمند نے عدم خالص کو اس کی اتھاہ گہرائیوں سے وجود کی بے پناہ عظمتوں کی طرف کھینچ نکالا:

کاف و نون ہمچوں کمند آمد جذوب　　　تا کشاندمر عدم را در خطوب

اور نیستی کی سنسانی باری تعالی کے براہ راست اور بے شرکت فیض سے ہستی کی چہل پہل میں بدل گئی، "نیست را بنمود ہست آں محتشم"، نہ کسی مادّے کی ضرورت ہوئی نہ صورت اور شکل کی، سب اُس کے ارادۂ تکوین کے ساتھ موجود ہو گئے۔

مولانا کا یہ عدمِ محض شیخ اکبر کے اُن اعیان ثابتہ[1] کا خزانہ نہیں جن کا تقاضا وجود ہے۔ اِس عدم میں صلاحیتیں اور استعدادیں نہیں جن کی وجہ سے وہ باری تعالی سے ظہور کا خواہاں ہو۔ یہ عدم ہستی کے لیے کسی اپنی لیاقت کا منت کش نہیں۔ مولانا نے باری تعالی کا جو تصور پیش کیا ہے اُس کے لحاظ سے باری تعالی کی وجود بخشی خود بھی قابل کی محتاج نہیں۔

---

[1] علم باری میں اشیا کی غیر حسّی صورتیں اعیان ثابتہ کہلاتی ہیں، یہ باری تعالی کے ایک خاص تنزّل سے تعلق رکھتی ہیں۔

قابلے گر شرط فعلِ حق بدے ہیچ معدومے بہ ہستی نامدے

عدمِ محض میں نہ تقاضا نہ استعداد نہ اُس میں کسی قسم کا تقرر نہ ثبوت یا وجود۔ یہ اعدام متعین اور مشخص نہیں، غیر متمیز، یکساں اور بسیط ہیں، اعدام مرکب نہیں[1] برخلاف ازیں شیخ اکبر کے اعدام متمیز اور خاص خاص استعدادوں کے حامل ہیں اور مشخص ہیں۔ گویا اعدام مرکب ہیں۔ بحر فنا کے شناوروں کے متعلق مولانا نے کہا ہے۔۔

"چوں عدم یک رنگ و نفسِ واحدند" یا "چوں بہ بیرنگی رسی کاں داشتی" جب کہ شیخ اکبر کے اعدامِ ثابتہ نہ یک رنگ اور نفس واحد ہیں نہ بیر نگ، بلکہ باری تعالیٰ کا علمی تعین ہیں، واقعیت رکھتے ہیں اور چشم و گوش کے ساتھ۔ یہ مخاطب بننے اور تعمیلِ احکام کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ شیخ اکبر کے نظریۂ وحدتِ وجود میں تعین اور تنزل کی بڑی اہمیت ہے لیکن تلاش کے باوجود مجھے نہ ان کا ذکر مثنوی میں ملا نہ "فیہ ما فیہ" میں۔ معلوم نہیں عدم بسیط اور خالص نیستی میں باری تعالیٰ یا کسی اور کے مظہر بننے کی کتنی صلاحیت ہے۔

تکوین و ایجاد مولانا کے نزدیک تکوین و ایجاد لاشیٔ محض سے شے بنانا ہے۔ وہ کُن کی کمندِ دوتا سے وجود کو گرفتار کرنے کے قائل ہیں۔ امرِ تکوینی عدمِ محض کو وجود میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اُن کی ایجاد و تکوین کسی کی طلب اور خواہش کے بغیر ابداع اور احداث ہے، بے تقاضا عطیہ اور بے مانگے کی بخشش ہے:

---

[1] خالص نیستی، نہ صورت نہ مادہ، بے تعین اور بے تعدد، عدم بسیط کہلاتی ہے یہ کسی خاص ہستی میں کسی دوسری ہستی کا عدم نہیں بلکہ عدم ہی عدم ہے کسی خاص موجود سے دوسری ہستی یا ہستیوں کی نیستی عدم مرکب کہلاتی ہے۔ یہ متعین اور ممتاز ہوتا ہے مثلاً عمرو کی ہستی زید کی نیستی ہے اور اپنی جگہ عمرو کی صورت میں ہست ہے۔

در عدم کے بود مارا خود طلب ۔۔۔ بے سبب کردی عطاہاے عجیب

برخلاف ازیں شیخ اکبر کے نزدیک اعیانِ ثابتہ کو ان کی استعدادوں کے مطابق اور ان کے تقاضائے وجود کے باعث مرتبۂ ثبوت سے مرتبۂ وجود میں لانا اور پردۂ خفا سے منصۂ ظہور میں جلوہ گر کرنا خلق اور تکوین ہے[1]

تکوین و ایجاد کی غرض پہلے گزر چکا ہے کہ علم باری تعالیٰ کی ازلی صفت ہے اور اس کی ذات کا تقاضا۔ یہ علم نامتناہی اور گوناگوں معلومات کو شامل ہے، ایک سے ایک زیادہ عجیب اور نادر، ہر معلوم حکمتوں کا گنجینہ اور صنعت کاروں کا خزینہ۔ اِن لامحدود پر دگیانِ راز کو عیاں کرنا اور واقعیت دینا خلق و ایجاد کا خاص فائدہ ہے:

گفت شہ، حکمت در اظہار جہاں ۔۔۔ آنکہ دانستہ، بروں آید عیاں

اس اظہار کے بغیر نہ خزانۂ قدرت کے لاثانی شہ کاروں کا تماشا ممکن ہے نہ گنج حکمت کے چھپے ہوئے نادر جواہر پاروں کا نظارہ۔ ایجاد عالم نے جہاں قدرت باری کی بے نہایت وسعتوں کو بے نقاب کیا وہاں ہر مستور کو ذوقِ تابانی سے آشنا کیا؛

بہر اظہار ست ایں خلق جہاں ۔۔۔ تا نماند گنج حکمتہا نہاں

یہ ایک طرح سے خود ذاتِ باری کے تقاضاے پیدائی اور ارادۂ شناسائی کی نمود ہے؛

"کُنتُ کنزاً"، گفت[2] "مخفیاً"، شنو ۔۔۔ جوہر خود گم مکن اظہار شو

ایک طرف خیر محض پیدا کی تو دوسری طرف شرّ خالص، فرشتے بنائے تو ابلیس بھی بنائے، دونوں سروں پر اپنی بے چوں صناعی کے نمونے دکھا دیے، ایک ایمان و

---

[1] ملاحظہ ہو میرا مقالہ "ابن عربی کا وحدت وجود"، بحث خلق و تکوین، مطبوعہ نذر ذاکر۔ [2] قال ابن تیمیہ انہ لیس من کلام النبی صلے اللہ علیہ وسلم ولا یعرف لہ سند صحیح ولا ضعیف وتبعہ الزرکشی وشیخنا۔

ایقان کی مکمل تصویر یہ دوسرا کفر وضلال کا بھرپور نقش ۔ چنانچہ ایک رُخ سے ایمان اس کی خداوندی پر گواہ تو دوسرے رخ سے کفر اس کے اقتدار کا شاہد اور اس طرح اپنی عرفان پسندی کو کمال تک پہنچا دیا۔

پس ازیں رو کفر و ایمان شاہد اند ‏ بر خداوندیش ہر دو ساجد اند

کائنات اِس دنیا کی پیدائش سے لاکھوں سال بلکہ بے شمار سال پہلے انبیا اور اولیا کی ارواح کا وجود ہوا۔ اِن مقدس روحوں میں باری تعالیٰ نے دُنیا کے وجود کا تقاضا اور اس کی ہستی کی خواہش ودیعت کی۔ یہ عالم اپنے آسمانوں اور زمین کے ساتھ، عرش وکرسی اور تمام عجائب اور رنگینیوں کے ساتھ اِن پاک روحوں کے اس تقاضے اور طلب کا نتیجہ ہے [۱] اس طلب اور تقاضے میں ضرورت اور حاجت کو بڑا دخل ہے۔ بغیر ضرورت اور احتیاج کے باری تعالیٰ کی خلاّقی یا بحرِ عطا میں جوش نہیں آتا۔ وجود کی اصل کمند ضرورت اور حاجت ہے:

گر نبودے حاجتِ عالم زمیں ‏ نا فریدے ہیچ رب العالمیں
ویں زمیں مضطرب محتاج کوہ ‏ گر نبودے نا فریدے با شکوہ
ور نبودے حاجتِ افلاک ہم ‏ ہفت گردوں نا فریدے از عدم
آفتاب و ماہ و ایں استارگاں ‏ جز بحاجت کے پدید آید عیاں
پس کمند ہستہا حاجت بود ‏ قدر حاجت مرد را آلت بود

جوں جوں حاجتیں اور ضرورتیں بڑھتی جاتی ہیں خلق وایجاد کا دائرہ وسیع ہوتا جاتا ہے۔ [۲]

پس بیفزا حاجت اے محتاج زود ‏ تا بجوشد از کرم دریائے جود

---

[۱] فیہ ما فیہ ص ۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹ اہ [۲] ایضاً ص ۱۴۵۔

جن جن قوتوں اور صلاحیتوں کی جسم کو ضرورت ہوتی ہے اُس کو دی جاتی ہیں آنکھ کی پُتلی کو روشنی، کان کے پٹھے کو سماعت ہماری جسمانی ضرورتوں کا جواب ہیں:

استخواں را مے دہی سمع اے غنی | مے نہی در پیہ نور و روشنی

کائنات کا مَنشا کائنات کی ابتدا خیال[1] سے ہوئی ہے۔ خیال[2] عرض ہے، غیر مستقل اور اصل کے لحاظ سے اپنی ہستی میں دوسری ہستی کا تابع اور وصف

---

[1] مولانا نے خیال کو متعدد اور مختلف معانی میں استعمال کیا ہے؛ عام تصور اور سوچ بچار، دو ایک موقعوں پر ایسی مفصل ذہنی یا علمی صورت مراد ہے جس کو عالم حسی میں واقعیت دینی ہے، منصوبہ اور نقشہ۔ ان کے علاوہ کچھ اور استعمال بھی ہیں؛

حقیقت کے مقابلے میں باطل؛ خیال ہی خیال؛

از حقایق راہ کے یابد خیال | کاندریں چشم منیر نے زوال

نیستہا راہست بیند لاجرم | چشم او خانہ خیال ست و عدم

معنویت اور اثر؛ حقیقت کا شائبہ رکھنے والا تصور!

بے حقیقت نیست در عالم خیال | پس مگو خیال ست و ضلال

مخفی اور مستور حقیقت؛ غیر حسی واقعیت:

واں شود در حشر اکبر بس عیاں | لیک ایں نامہ خیالی ست و نہاں

عزم و ارادہ، پختہ خیال:

روز محشر صورتے خواہد شدن | ہر خیالے کو کند در دل وطن

شک، وہم و گمان:

تا بخورد او ہر خیالے را کہ زاد | مر یقیں را چوں عصا حق حلق داد

نقشہ اور منصوبہ:- (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر دیکھیے)

خیال کائنات کا منصوبہ ہے۔ خیال سے ترقی کر کے اُس نے حقیقی اور خارجی وجود حاصل کیا ہے، کائنات میں کوئی شئے بغیر فکری اور تخئیلی منصوبے کے موجود نہیں ہوتی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ کا) چیست اصل و مایۂ ہر پیشۂ :: جز خیال و جز عرض و اندیشۂ

منصوبے اور کائنات کے نقشے کی حیثیت میں خیال کا منشا عدم محض ہے:

"تاکہ سازد جان پاک از سر قدم سوے عرصہ و درِ پہنائے عدم
عرصۂ بس باکشادو با فضا وین خیال و ہست یا بد زو نوا

عدم خیال سے وسیع تر ہے، متعین منصوبے کے صورت پذیر ہو چکنے کے بعد عمل اور خلق کے مختلف وجودی اور عدمی پہلو کھلے نہیں رہتے اور چیزوں کو اپنے مختلف کھلے ہوئے پہلوؤں کے لحاظ سے جو کشاد اور آزادی حاصل تھی، جاتی رہتی ہے:

"تنگ تر آمد خیالات از عدم زاں سبب باشد خیال اسباب غم

اور خیال یا منصوبہ ہستی کی نسبت سے وسیع تر ہے، منصوبہ یا خیال جن مکمل اور آخری خطوط پر مشتمل ہوتا ہے عالم ہستی میں یہ گنجایش کہاں ہے کہ اُن کو بیک وقت سما لے۔ ہستی میں چیزیں درجہ بدرجہ مکمل ہوتی ہیں:

باز ہستی تنگ تر بود از خیال زاں شود در روے قمر ہمچوں ہلال

عالم حِسّی کی ہستی ترکیبوں اور متعدد وحدتوں کے کسی معین تالیف میں حاصل ہو جانے پر موقوف ہے اور اس لیے نہ اس میں ازلیت نہ ابدیت پھر اُس میں کسی ازلی اور ابدی کو اپنے کمال و دوام کے ساتھ سما لینے کی گنجایش کہاں:

علت تنگی ست ترکیب و عدد جانب ترکیب حسہا مے کشد

شیخ اکبر عما یا نفسِ رحمان کو خیال کہتے ہیں۔ شیخ اکبر کا عما یا خیال کائنات کا مکان یا ظرف ہے۔ اسی میں موجودات کی واقعی یا حسّی ہستی کا ظہور ہوتا ہے۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

تخئیلی منصوبہ اس کا مبدا اور منشا ہے:

جملہ اجزائے جہاں رابے غرض　　در نگر، حاصل نشد جز از عرض

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) مکان رکھنے والے موجودات کی مکانی حیثیت اور بے مکان موجودات کی مکانیت اور مرتبہ عما میں موجود ہو جانے سے ہوتا ہے۔ جہاں تک میری تلاش کا تعلق ہے مثنوی یا "فیہ مافیہ" میں خیال کا استعمال کائنات کے مکان یا ظرف کی حیثیت سے نہیں ہوا ہے۔

۲؎ جوہر ایسی حقیقت ہے جو بطور خود اور مستقل موجودگی رکھتا ہو، اپنی ذات اور حقیقت کے لحاظ سے قائم ہو۔ عرض ایسی حقیقت جو کسی مستقل حقیقت کے سہارے اور اس کی تابع اور وصف کی حیثیت میں موجود ہو، اپنی ذات اور حقیقت کے لحاظ سے دوسری میں ہو کر پایا جائے۔ جسم جوہر ہے اور اس کی سیاہی یا سپیدی، اس کی لمبائی چوڑائی عرض ہے:

جوہر آں باشد کہ قائم باخودست　　واں عرض باشد کہ فرع او شدست

چنانچہ اجسام واجساد جوہر ہیں اور فعل وعمل اور وصف عرض:

مزد مزدوران نمے ماند بکار　　کان عرض، ویں جوہرست وپایدار

اشاعرہ اس عرض کی بقا کے منکر ہیں اور تجدد امثال کے قائل ہیں (شرح مواقف ص ۲۴۳)۔ مولانا بھی اشاعرہ کے مسلک کے حامی ہیں انھوں نے کہا ہے کہ یہ عرض "چونکہ لایبقیٰ زمانین" "انتفاء"۔

مولانا نے جوہر کو مقصود بالذات: اصل مقصد اور حقیقی غایت کے لیے اور عرض کو مقصود بالعرض، بالواسطہ مقصود، ایسی شے جس کے وجود پر اصل مقصد موقوف ہو اور طفیلی کے لیے بھی استعمال کیا ہے: "پس طفیل آمد عرض، جوہر غرض"۔ انسان چونکہ اصل مقصد آفرینش ہے اس لیے جوہر ہے، افلاک اور دوسری موجودات کی خلق انسان کے لیے ہے اس لیے سب عرض ہیں:-　　(باقی اگلے صفحہ پر)

جملہ عالم خود عرض بودند تا اندریں معنی بیامد "ہَل اَتیٰ"

کائنات کا یہ منصوبہ عقل کل کی فکر ہے کہ "ایں جہاں یک فکرت ست از عقل کل" اس فکر اور خیال سے صورتیں [1] پیدا ہوئیں "دیں صور ہم از چہ زائید از فکر" یہ صورتیں جو اپنی جگہ مستقل حقیقتیں ہیں اور جوہر ہیں۔ بذاتِ خود موجود، مبدا اور منشا ہیں اعمال اور افعال کا۔ "ایں عرضہا از چہ زائید، از صور" عرض سے جوہر اور جوہر سے پھر عرض،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جوہرست انسان و چرخ اُو را عرض جملہ فرع و سایہ اند و او غرض

پھر انسان میں بھی دِل اصل ہے، یہ مضغہ، گوشت نہیں بلکہ لطیفۂ ایزدی جس کی حقیقت نورانیت ہے اور جلوہ گاہِ الٰہی ہے:

دل نباشد غیر آں دریائے نور دل نظرگاہِ خدا، وآنگاہ کور؟

کیوں کہ کائنات کی آفرینش کا اصل مقصد یہی دل ہے، کائنات عرض ہے اور یہ دل جوہر:

پس بود دل جوہر و عالم عرض سایۂ دل چوں بود دل را غرض

(حاشیہ صفحہ ہٰذا) [1] مولانا نے صورت کو معنی کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ استعمال کیا ہے تاہم ان معانی میں حقیقی یا تخیئلی تشکل اور تعین کا لحاظ رکھا ہے۔ ان معانی میں اصلی اہمیت حسّی جسم کی ہے اور اس معنی میں صورت اُن کے ارشادات کا بنیادی تصوّر ہے:

"وقتِ محشر ہر عرض را صورتے است" یا:-

نا مصوّر یا مصوّر گفتنت باطل آمد بے زصورت رفتنت

غیر حسّی جوہر مجرد کے لیے بھی استعمال کیا ہے، گویا تفہیم کے لیے حسّی جسم مان لیا ہے:

نفس و شیطاں ہر دو یک تن بودہ اند در دو صورت خویش را بنمودہ اند

ممتاز اور متشخص وحدت یا خیالی اور فرضی تجسّد:-

(باقی اگلے صفحہ پر)

یہ ہے خلق اور ایجاد کی ترتیب۔ پہلے عرض موجود ہوتا ہے اور جوہر میں بدل جاتا ہے۔ جوہر سے پھر اعراض پیدا ہونے لگتے ہیں اور پھر وہ جواہر میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ انڈے سے مرغی اور مرغی سے انڈا کائنات کی یہی فطرت ہے:

ایں عرض با جوہر آں بیضہ است و طیر　　　ایں ازاں و آں ازیں زاید بسیر

عالم اجسام اور عالم ارواح کائنات میں جو حقیقتیں ہم اپنے حواس سے محسوس کرتے ہیں صرف وہی کائنات نہیں، کائنات کا بہت بڑا حصّہ وہ ہے جس کو ہمارے ظاہری حواس نہیں دریافت کر سکتے بلکہ ایسی حقیقتیں بھی ہیں جو انسانی عقل سے ماوراء ہیں۔ کائنات کا یہی ماوراء العقل حصّہ عالم ارواح ہے۔ حسّی حقائق میں ہمارے براہِ راست محسوسات اور اُن سے تعلق رکھنے والی عقلی، تخئیلی چیزیں سب شامل ہیں۔ کائنات کا یہ حصّہ عالمِ اجسام ہے۔ عالمِ ارواح اور عالم اجسام دونوں مخلوق ہیں۔ خلق اور وجود میں عالمِ ارواح مقدّم ہے اور عالم اجسام موخّر[1]

عالم اجسام کا بناؤ بگاڑ عالمِ اجسام مادّی اور حسّی حقیقت ہے۔ عناصر چہار گانہ؛ مٹی، پانی، ہوا اور آگ سے اس کی ترکیب ہے۔ یہ عناصر اپنی کیفیتوں میں ایک دوسرے کی ضد ہیں:۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بے نہایت کیشہا و پیشہا　　　جملہ ظل صورتِ اندیشہا

بہر حال صورت میں تعین، تقیّد اور تشکّل شامل ہے اس لیے باری تعالیٰ کو صورت یا مصوّر نہیں کہا جا سکتا:

چوں صُور بند است، بر یزداں مگو　　　ظن ہر صورت بہ تشبیہش مجو

(حاشیہ صفحہ ہٰذا) [1] فیہ ما فیہ ص ۱۳۲، ۱۴۹-

چار عنصر چار استونِ قوی ست　　　　که بر ایشاں سقفِ دنیا مستوی ست

اِن متضاد عنصروں کا ترکیبی قوام جب تک درست اور متوازن ہے مرکب قائم اور باقی ہے۔ توازن بگڑا اور فساد پیدا ہوا، ترکیب فنا ہوئی۔ فساد اور بگاڑ کا یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔ عناصر اور اجزا کا ذاتی تضاد اور ایک دوسرے سے طبعی کھنچاو اِن کو متوازن نہیں رہنے دیتا۔ ان میں موافقت یا آشتی دشمنوں کی آشتی اور موافقت ہے جو دیر پا نہیں ہوتی، اسے ٹوٹنا ہے۔

صلحِ دشمن وار باشد عاریت　　　　دل بسوے جنگ تازد عاقبت

آہستہ آہستہ بسائط اور متضاد اجزا کا میلان اپنی اپنی اصل کی طرف شروع ہو جاتا ہے، اور ایک دوسرے سے خلاصی پانے کے لیے گویا جنگ قائم ہو جاتی ہے:

ایں جہاں جنگ ست کل چوں بنگری　　　　ذرّہ با ذرّہ چوں دین با کافری

یہ آپس کا کھنچاو کسی ایک سمت اور ایک میدان میں محدود نہیں۔ تفرقت اور خلاف ہمہ گیر ہے:۔

جنگِ طبعی، جنگِ فعلی، جنگِ قول　　　　در میاں جزوہا حربے ست ہول

ہر ستون اشکنندہ آں دگر　　　　استنِ آب اشکنندہ آں شرر

آخر ضد ضد کو ختم کر دیتی ہے۔ عناصر بکھر کر کسی دوسری ترکیب کے اجزا بن جاتے ہیں:

صد ہزاراں ضد ضد را مے کُشد　　　　باز شاں حکمِ تو بیروں مے کشد

اور یہ جنگ دوسری آشتی میں بدل جاتی ہے کہ "جنگہاے خلق بہرِ آشتی ست۔" کائنات کے تسلسل کو یہ جنگ و آشتی قائم رکھے ہوئے ہیں۔ کائنات کا تغیّر اور اس کی رنگینیاں اسی جنگ و آشتی یا کون و فساد کا نتیجہ ہیں۔

ایں جہاں زیں جنگ قائم مے بود　　　　در عناصر درنگر تا حل شود

متضاد اور مخالف اجزا کا میل اور ان میں توازن اور موافقت پیدا ہو کر ترکیب کا ظہور خود بخود نہیں ہوتا۔ باری تعالیٰ کا لطف و کرم عناصر کی مختلف اور گوناگوں ترکیبوں اور تالیفی صورتوں کا باعث ہے:

لطف حق ایں شیر را و گور را　　　الف داد ست ایں دو ضد را در وفا

عالمِ اجسام کی وجودی ترتیب

عالمِ اجسام کی وجودی ترتیب کے متعلق مولانا کا اپنا خاص خیال میری نظر سے نہیں گزرا۔ مولانا کے زمانے کی مسلمہ طبیعیات کی رو سے نو آسمانوں کے بعد عنصری مادّے اور عناصرِ اربعہ کا مرتبہ ہے پھر مرکبات کا اور غالباً مولانا بھی اسی ترتیب کے قائل ہوں گے۔ انسان کے درجہ بدرجہ ارتقا میں، جس کی تفصیل آگے آئے گی، مولانا نے جماد سے نبات، نبات سے حیوان اور پھر انسان کی صورت میں پہنچنا بیان کیا ہے اس لیے موالید سہ گانہ کی وجودی ترتیب مولانا کے نزدیک بظاہر یہی ہے۔ جہاں تک ان کے وجود کا تعلق ہے قدیم طبیعیات کی پیروی میں وہ اس میں اجرامِ علویہ کی تاثیر کے قائل ہیں:

چرخ سرگرداں، کہ اندر جستجو ست　　　حالِ او چوں حالِ فرزندانِ او ست

عالمِ اجسام میں حیات اور زندگی

بظاہر چیزوں میں زندگی کی نسبت بہت کم ہے؛ بیجان کے مقابلے میں جان دار کم ہیں لیکن مولانا پوری کائنات کی عام زندگی کے قائل ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ کچھ کی زندگی ہمارے لیے محسوس ہے اور ہم انھیں کو زندہ سمجھتے ہیں اور اکثر کی زندگی ہمیں محسوس نہیں ہوتی، اس لیے ہمارے لیے وہ بے جان ہیں۔ جمادات ہونے کا مطلب اتنا ہے کہ وہ جامد یعنی جمی ہوئی ٹھٹری اور افسردہ ہیں:

عالم افسردہ است و نام او جماد　　　جامد افسردہ بود اے اوستاد

مردہ زیں سوئید و زاں سو زندہ اند　　خامش ایں جا و آں طرف گویندہ اند

ان کی زندگی کا ہمیں محسوس نہ ہونا اُن کی زندگی کا قصور نہیں، ہم اُن حواسوں سے محروم ہیں جو اُن کی زندگی محسوس کریں:۔

جملہ ذرّاتِ عالم در نہاں　　با تو میگویند روزان و شبان

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم　　با شما نا محرمان ما خامشیم

اِن کی زندگی محسوس کرنے کے لیے وہ حواس درکار ہیں جو جان اور روح سے تعلق رکھتے ہیں، چنانچہ دل والے جن کو باری تعالیٰ نے وہ خاص حواس عطا کیے ہیں اُنکی زندگی محسوس کرتے ہیں:

نطقِ آب و نطقِ خاک و نطقِ گل　　ہست محسوس حواس اہلِ دل

اِن حواس کی فعّالی جسمانیت سے بے تعلقی اور روح سے ربط و اتصال پر موقوف ہے

چوں شما سوے جمادی میروید　　محرم جان خداداں چوں شوید

از جمادی عالمِ جانہا رَوِید　　غلغل اجزاے عالم بشنوید

عناصر چہارگانہ جن کی ترکیب سے حیوانی اور نباتاتی اجسام کی پیدائش ہے، روح حیات رکھتے ہیں:

باد و خاک و آب و آتش بندہ اند　　با من و تو مردہ، با حق زندہ اند

حیات کے ساتھ ساتھ انھیں عقل و شعور بھی دے دیا جاتا ہے جس طرح اہلِ عقل سے اُن کی عقل اور سوجھ بوجھ کبھی چھین لی جاتی ہے:

در جمادات از کرم عقل آفرید　　عقل از عاقل بقہر خود برید

در جماد از لطف عقلے شد پدید　　وز نکال از عاقلاں دانش رسید

چیزوں کے امتیازات

عالمِ اجسام کے یہ بے تعداد امتیازات اور یہ لامحدود خصوصیات حواس کو بے شمار اور مختلف اشخاص

میں بانٹے ہوئے ہیں اور اَن گنت چیزوں میں الگ الگ کیے ہوئے ہیں نہ دھوکا ہیں نہ فریبِ نظر۔ یہ حقیقی کثرت اور واقعی اختلاف ہے۔ یہ حسّی فرق چیزوں کے ذاتی فرق ہیں اور ان فرقوں اور امتیازوں کی وجہ سے یہ مستقل اور الگ الگ حقیقتیں ہیں:

اوّلاً بشنو کہ خلق مختلف مختلف جانند از یا تا الف

اِس حقیقی اور شخصی اختلاف کے ساتھ ان میں ایک طرح کا اشتراک اور وحدت ہے، یہ سب ایک ہی قدرت کا مظہر ہیں اور ایک ہی اقتدار اور ایک ہی خلّاقی کا مظاہرہ گویا ایک آئینہ ہے جس سے باری تعالیٰ کی وحدت منعکس ہو رہی ہے:

در حروف مختلف شور و شکے ست گرچہ از یک روز سر تا پا یکے ست

سب ایک ہی تکوینی امر کا ظہور ہیں، سب میں ایک خلّاقی نمایاں ہے، ایک اقتدار سب پر چھایا ہوا ہے اور اس لحاظ سے سب متحد ہیں۔ سب میں ایک وحدت سرایت کیے ہوئے ہے لیکن اُن کے شخصی رُخ سے دیکھو تو اعمال، احوال اور صفات میں سب مختلف اور متضاد ہیں، یہاں اگرچہ ان کی تضاد نمایاں نہیں ہے لیکن حشر میں جہاں ہر عمل، ہر حالت اور ہر وصف روزِ روشن کی طرح نمایاں ہوگا، اپنے چہروں کی تاریکی اور روشنائی سے الگ ہو جائیں گے اور تضاد واضح ہو جائے گا کہ "پس قیامت روزِ عرضِ اکبر ست"۔

اگر اس دنیا کے رُخ سے دیکھو تو سراسر عبث اور ہزل معلوم ہوتے ہیں۔ دریا میں ایک بلبلہ اٹھا کچھ لمحے اِدھر اُدھر حرکت کی اور فنا ہو گیا، بے مقصد اور بے فائدہ لیکن باری تعالیٰ کی حکمت اور مصلحت کے رُخ سے نظر ڈالو تو یہ خلق سراسر سنجیدگی اور جدّ ہے، غیر معمولی اہمیت کی حامل جس کا حقیقی احساس عرضِ اکبر اور نمائش کے موقعے پر ہی ہوگا:

از یکے رو ضد و یک رو متحد از یکے رو ہزل و از یک روئے جدّ

عالمِ اجسام میں اصولِ ازدواج کی کارفرمائی

مولانا کے نزدیک قانونِ ازدواج و ولادت حیوانی زندگی میں محدود نہیں ہے، پوری کائنات میں عام ہے۔ کائنات میں رنگارنگی اور نت نئی چیزوں کا ظہور اسی قانون کی کارفرمائی ہے۔ باری تعالیٰ نے ہر شے جفت جفت بنائی ہے اور اُن میں باہم الفت و محبت پیدا کردی ہے:۔

جملہ اجزائے جہاں زاں حکم پیش — جفت جفت و عاشقانِ جفت خویش

جفت کی خواہش عنصری کائنات میں عام ہے، ایک چیز نر ہے تو اس کے مقابل دوسری مادہ اور اپنے اپنے صنفی فرائض سے واقف:

ہست ہر جزوے بعالم جفت خواہ — راست ہمچوں کہربا و برگ کاہ
آسماں گوید زمین را مرحبا — با توام چوں آہن و آہن ربا
آسماں مرد و زمین زن در خرد — ہرچہ او انداخت ایں مے پرورد
ہست سرگرداں فلک اندر زمن — ہمچو مرداں گرد مکسب بہر زن
ویں زمین کدبانو یہا مے کند — بر ولادات و رضاعش مے تنند
بے زمیں کے گل بروید وارغواں — پس چہ زاید زآب و تاب آسماں

نر و مادہ میں میلان کے بغیر باہم قران اور میل نہیں ہوتا اور عملِ تولید کی تکمیل نہیں ہوتی:

بہر آں میل ست در مادہ زنر — تا بود تکمیل کار ہم دگر
میل ہر جزوے بجزوے مے نہد — ز اتحاد ہر دو تولیدے جہد

اور عملِ تولید کے بغیر عنصری کائنات کی بقا ممکن نہیں:

میل اندر مرد و زن حق زاں نہاد — تا بقا یابد جہاں زیں اتحاد

قران اور میل کی اہمیت نر و مادہ کی ہی حد تک نہیں ہے میل اور رفاقت ہمیشہ

بارور ہوتے ہیں اور کچھ نہ کچھ حاصل ہوتا ہے۔ اصل شے قران اور میل ہے:

از لقائے ہر کسے چیزے خوری　　وز قرانِ ہر قریں چیزے بری

از قران مرد و زن زاید بشر　　وز قران سنگ و آہن ہم شرر

وز قرانِ خاک با بارانہا　　میوہ ہا و سبزہا، ریحانہا

وز قران سبزہا با آدمی　　دلخوشی و بیغمی و خرّمی

مولانا کے نزدیک قران اور ازدواج کی غیر معمولی اہمیت ہے، اکثر موقعوں پر انھوں نے اس کی باروری کو واضح کیا ہے اور اس کے حدود کو اتنا وسیع کیا ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات بھی اس میں شامل ہو گئی ہیں:

قہر و لطفے جفت شد با ہمدگر　　زاد ازیں ہر دو، جہانِ خیر و شر

دُنیا کا خواب اور سپنا ہونا

مولانا ہستی کائنات کو خواب اور سپنا مانتے ہیں یہاں کی سب چیزیں اور سب عمل، سب مشغولیتیں اور مصروفیتیں ایک خواب ہے اور اس کی اتنی ہی حقیقت ہے جتنی خواب کی ہوتی ہے۔ یہاں کا رنج و راحت، آرام و تکلیف بے حقیقت ہیں:

ایں جہاں خواب ست اندر ظن مایست　　گر رود در خواب دستے باک نیست

گر بخواب اندر سرت ببرید گاز　　ہم سرت بر جاست ہم عمرت دراز

گر بہ بینی خواب در خود را دو نیم　　تندرستی، چونکہ خیزی بے سقیم

حاصل اندر خواب نقصان بدن　　نیست باکے از دو صد پارہ شدن

اس خواب کے حدود کہاں تک ہیں اس خواب کو دیکھنے والے خواب کے اشخاص ہیں یا حقیقی، واقعی تصرفات کی ابتدا کہاں سے ہوتی ہے، انبیا علیہم السلام کی تبلیغ و دعوت بلکہ نبوّت و رسالت بیداری ہے یا خواب، کفر و اسلام اپنی جگہ کوئی واقعیت رکھتے ہیں یا نہیں، مولانا نے ان کی تشریح نہیں کی ہے۔ اپنے اس مشاہدے کو حدیث

نبوی سے بھی ثابت کیا ہے:

این جہاں را کہ بصورت قائم ست　　گفت پیغمبر کہ حلم نایم ست

حدیث نبوی "النّاس نیامٌ اذا ماتوا انتبہوا"[۱] میں علمائے ظاہر نیند سے غفلت سمجھتے ہیں۔ اس غفلت کا پردہ چاک ہونا گویا بیداری ہے۔ لوگوں سے ایسے لوگ مقصود ہیں جو اچھے برے کی تمیز کے بغیر، آنکھوں پر پردہ ڈالے دنیا کما رہے ہیں، انھیں عاقبت کا کوئی ڈر نہیں۔ مولانا کے نزدیک یہ حدیث واقعی حقیقت کا اظہار ہے، کسی مجاز و استعارہ کے بغیر۔ وہ اس کو اہل باطن کا مشاہدہ کہتے ہیں:

از رہ تقلید تو کردی قبول　　سالکان این دیدہ پیدا بے رسول

ہماری عام خواب اور بیداری خواب در خواب ہے، سوتا، سوتے ہی سوتے جاگ رہا ہے اور پھر سو رہا ہے، نہ یہ سونا حقیقت نہ یہ جاگنا واقعی۔

خواب و بیداریت آن داں اے عضد　　کہ بہ بیند خفتہ کو در خواب شد

او گماں بردہ کہ ایں دم خفتہ ام　　بے خبر زاں کوست در خواب دوم

عالم ارواح عالم اجسام سے الگ اور اپنی جگہ مستقل دنیا ہے۔

عالم ارواح عالم اجسام سے قدیم، اور مرکب نہ ہونے کی وجہ سے غیر فانی ہے، اس کی کوئی نہایت نہیں، حد و نہایت کمیات و مقادیر کا وصف ہے، یہ سراسر علم و آگہی ہے، اجسام سے متعلق ہے لیکن اجسام سے الگ بھی اس کے کام ہیں عالم اجسام کی تدبیر اور نظم و نسق عالم ارواح کو سپرد ہے۔ اس کے اپنے آسمان و

---

[۱] شارحین نے اس شعر کے ذیل میں یہی ملفوظ نقل کیا ہے جو حضرت علی کے ملفوظات میں ہے، المصنوع فی الحدیث الموضوع ص ۱۳۱۔

زمین ہیں، اس کی پستیاں اور بلندیاں الگ ہیں اس کے سمندر اور پہاڑ الگ ہیں اس کے حواس الگ ہیں شعور الگ ہیں۔ غرض یہ کہ یہ دنیا ہی دوسری ہے، ہماری محسوس دنیا سے ماورا، لیکن محسوس دنیا پر اثر انداز اور متصرف۔

قریب قریب تمام ملتیں اور مذاہب، تمام خطوں اور اقلیموں میں بسنے والی قومیں اور گروہ، وحشی ہوں یا متمدن، جدید ہوں یا قدیم عالم ارواح کی ہستی اور تصرّف کے کسی نہ کسی معنی میں قائل ہیں۔ قریب قریب سب ہی مفکّرین کو اس کا اعتراف ہے کہ حسّی عالم میں بہت سی ایسی پراسرار گتھیاں ہیں جن کو ابھی تک ہماری مادّی فکر حل نہیں کر سکی ہے اور ماوراء الحس قوتوں کو اس عالم کی پشت پر موثر اور برسرکار مانے بغیر اُن کا حل ہونا دشوار ہے۔ اور تصوف تو وہ خواہ کسی قوم کا ہو اُس کی بنیاد ہی اُس عالم کے وجود پر ہے، کم از کم کسی ایک ماوراء الحس حقیقت کو مانے بغیر اسلام بھی قائم نہیں رہتا۔

عقل و فکر کے پاس ابھی تک ایسے وسائل نہیں کہ وہ اس کا عقلی شعور کر سکے۔ اس کے اثرات اور اعمال کا جو ذخیرہ محفوظ ہے، اس کا اکثر حصّہ مشتبہ ہے اور یقینی بھی ہو تو اس سے اس عالم کی یقینی ہستی کا فکری علم نہیں ہوتا۔ جتنا کچھ بھی اس کے متعلق علم ہے وہ ابھی تک وجدانی اور موضوعی ہے جزئیات میں اختلاف کے باوجود قدر مشترک میں اتفاق ہے تاہم یہ تجرباتی اور سائنسی حقیقت نہیں۔

روح جان یا رُواں کے متعلق مولانا کے ارشادات

جان، رُوح و رُواں مبہم اور اُلجھے ہوئے ہیں۔ سب کو ملا کر کسی واضح تصوّر تک پہنچنا مشکل ہے۔ جان یا جانِ جزو، جانِ جاں، جانِ کل اور جانِ اول کے ساتھ جانِ حیوانی۔ جانِ انسانی۔ پھر جانِ انبیا و اولیا، جانِ فرشتگاں

آخر میں جانِ محمدی، اِن سب کی ایک ہی مشترک حقیقت ہے یا الگ حقیقتیں ہیں، روح شخصی طور پر ایک ہے جو تمام شخصیتوں سے مشترک تعلق رکھتی ہے یا اشخاص کی جُدا جُدا شخصیتوں کے لیے روح بھی جدا جُدا ہے، مولانا کے بیانات ان پر پوری روشنی نہیں ڈالتے۔ تشریح کرنے والوں کو اپنے نقطۂ نظر اور اپنی فہم و فراست پر اعتماد کرنا پڑتا ہے۔ آنے والی تشریح معلوم نہیں مولانا کی کتنی ترجمانی ہے اور میری کم سوادی اور بدمزاقی کی کتنی۔ بہرحال اشعار کی حد تک بے شبہ یہ مولانا کے خیالات ہیں۔

جان و روح عالمِ اجسام سے الگ اور مستقل جنس ہے، مادّے سے مجرّد، عناصر کی تضاد سے دور اور باری تعالیٰ کی ہم خو، لافانی:

این تفانی از ضد آید ضد را   چون نباشد ضد، نبود جز بقا

گوہرِ جان چون ورائے فصلہا   خوّے او این نیست، خوّے کبریاست

بے جہت، بے مکاں اور نامحدود ہے۔ جہت مکان اور حدود جسم و جسمانیات کی خاصیتیں ہیں:

جانِ بے سُو در مکاں کے در رود   نورِ نامحدود را حد کے بود

علم و آگہی گویا اس کی حقیقت ہے، آگاہ ترجانِ تر:

چوں سر و ماہیتِ جاں مخبرست   ہر کہ او آگاہ تر باجان ترست

خود جہانِ جاں سراسر آگہی ست   ہر کہ بے جان ست از دانش تہی ست

اپنی آفرینش کے لحاظ سے یہ عالمِ بالا کی حقیقت ہے، عقول و ملائکہ کے زمرے سے تعلق رکھتی ہے۔ امرِ الٰہی کی تسخیر تھی جس نے عالمِ ابدان سے اس کو وابستہ کر دیا۔ اب امرِ الٰہی سے ہی اس عالم سے الگ ہو سکتی ہے:

امر آید، در صور رد، در رود   باز ہم زامرش مجرد مے شود

تن بدن کے پھندے نے عالمِ بالا سے اس کو اتار کھینچا ہے، اس پھندے میں جب تک پھنسی رہے گی جہان زیریں میں رہے گی۔

ہست تن چوں ریسماں بر پائے جان   مے کشاندش بر زمینش از آسمان

اس کی سیر اس کا رستہ اور اس کی منزل جسم کی سیر، اس کے رستے اور منزل سے جدا ہے۔ اس کی راہ و منزل میں درازی اور کوتاہی نہیں، "ایں درازو کوتہ اوصاف تن ست"، یہ رفتار ہی دوسری ہے، "رفتن ارواح دیگر رفتن ست"، یہ غیر حسی رفتار ہے، نہ دکھائی دینے والی، اس کو دیکھنے کے لیے دوسرے حواس درکار ہیں:

سیرِ جان ہر کس نہ بیند جانِ من   لیک سیرِ جسم باشد بر علن

اُس کے سفر کی عالم محسوسات میں مثال نطفے کا درجۂ عقل و بلوغ تک سفر ہے جس میں نہ قدم ہیں نہ تنقل و حرکت:

تو سفر کردی ز نطفہ تا بعقل   نے بگامے بود منزل نے بنقل

چنانچہ روح و جان کی طرح اُس کی سیر اور اس کا سفر بھی بے چون ہے:

سیرِ جان بے چوں بود در دُور و دیر   جسمِ ما از جان بیاموزید سیر

روح و رواں کی مثال سمندر ہے جس کا ساحل بدن ہے جو جگہ جگہ اس کو باندھے ہوئے اور الگ الگ کیے ہوئے ہے۔ یہ بندش اور افتراق سمندر کی فطرت کے خلاف ہے اس لیے دیرپا نہیں:

اے تنِ گشتہ وثاقِ جان بس ست   چند تاند بحر در مشکے نشست

یہ آفتاب ہے جس کی شعاعیں بدنوں کے سوراخوں میں سے اُن میں اُتر آئی ہیں، جرم میں افتراق نہیں ہے، وہ ایک ہے صرف کرنیں بکھری ہوئی ہیں:

---

[1] فیہ ما فیہ ص ۱۴۹۔

مفترق شد آفتاب جانہا ! در درونِ روزنِ ابدانہا
چوں نظر در قرص داری خود یکیست آنکہ شد محجوبِ ابداں در شکے ست

اِدھر یہ آفتاب غروب ہوا اُدھر اُس کی شعاعیں غائب ہوئیں اور بدن تاریک ہوا:

باز چوں خورشید جاں آفل شود نور جملہ جانہا زائل شود

بدن کی نشوو نما روح سے تعلق پر موقوف ہے۔ روح نہیں

جان یا جان جزو تو جسم تودۂ خاک ہے:

جسم از جاں روز افزوں مے شود چوں رود جاں جسم بیں چوں می شود

اس کے حواس ؛ گویائی، بینائی، شنوائی اور عقل و فہم سب کا تعلق روح سے ہے جسم سے نہیں :

پر تو روح ست نطق و چشم و گوش پرتو آتش بود در آب جوش

بدن کے اعمال بدن کے اپنے نہیں، روح محرک نہیں بلکہ خود عامل ہے، بدن محض آلہ اور واسطہ ہے:-

گوشت پارہ آدمی از نورِ جاں مے شگافد کوہ را با بحر و کان

روح بدن کی محتاج نہیں، نہ اس کے فعال ہونے کے لیے بدن کی ضرورت ہے کہ "روح دارد بے بدن بس کاروبار"، اُس کی ضرورت بدن کو ہے کہ تنِ بے روح خس و خاشاک کا ڈھیر ہے:

جان ز ریش و سبلت تن فارغ ست لیک تن بے جاں بود مردار و بیت

بدن اس کا ظاہری لباس ہے، اُس کی حقیقت کا نہ جز نہ لازم، خواب میں جسم اپنی جگہ ہوتا ہے اور روح محوِ سیر اور سرگرمِ تماشا، اس لیے بدن کی اپنی کوئی اہمیت نہیں کہ رہے نہ رہے:

تا بدانی کہ تن آمد چوں لبیس رو، بجو لابس، لباسے را ملیس

روح را توحید اللہ خوش ترست　　غیر ظاہر دست و پاے دیگرست

آں توئی کہ بے بدن داری بدن　　پس مترس از جسم، جاں بیرون شدن

جسم تو اس کی راہ کا پتھر ہے، اس کی فعالی میں حائل ہو کر اس کو شکستہ قدم بنا دیتا ہے:

حدِ جسمت یک دو گز خود بیش نیست　　جان تو تا آسماں جولاں کنی ست

تا بہ بغداد و سمرقند اے ہمام　　روح را اندر تصور نیم گام

ابدان کی زندگی بغیر استثنا، روح و رواں سے وابستگی کی وجہ سے ہے تاہم بدن اپنی کسبی خصوصیتوں کے باعث یکساں نہیں ہیں، کچھ گوہر بداماں اور کچھ خزف ریزوں سے بھی خالی:

ایں صدفہاے قوالب در جہاں　　گرچہ جملہ زندہ اند از بحرِ جاں

لیکن اندر ہر صدف نبود گہر　　چشم بکشا، در دل ہر یک نگر

گوہر بداماں مصفّا اور روشن، باقی تاریک اور خاک آلود:

در خلائق روحہاے پاک ہست　　روحہاے تیرہ و گلناک ہست

اوہام و تخیلات، فرضی نفع و ضرر اور موت و بربادی کے کھٹکے روح کو جسدِ خاکی سے چھٹائے رکھتے ہیں، اس کی آزادی پر بندش لگاتے ہیں، اس کی روشنی کو دھندلا کر دیتے ہیں اور آہستہ آہستہ وہ بالکل تاریک اور خاک آلود ہو جاتی ہے اور ان کے لیے عالمِ بالا کی طرف، جہاں کی وہ ہیں، توجہ دشوار ہو جاتی ہے:

جان ہمہ روز از لگدکوبِ خیال　　در زیان و سود و از خوفِ زوال

نے صفاے ماندش نے لطف و فر　　نے بسوے آسماں راہِ سفر

ایسی تاریک خاک آغشتہ اور حمیت باختہ روحیں بدن سے وابستہ رہنے کے قابل نہیں، ان سے تو ہاتھ دھو لینا بہتر ہے:-

ایں چنیں جانے چہ درخورد تن ست | ہین! بشو اے تن ازیں جاں ہر دو دست

تاہم روح کا بدن کی طرف بشدّت میلان اور زنبیرگی اُس کی فطرت نہیں، اس کا فطری رجحان عالمِ بالا کی طرف ہے:

میل جاں اندر حیات و در حی ست | زانکہ جاں، لامکاں اصل وے ست

اس کی توجہ کو موثّر اور فعّال بنانے کے لیے احساسات اور عقل و فہم کو بُرے میلانات سے بچانا ضروری ہے:

چشمِ حس اسپ ست و نورِ حق سوار | بے سوار ایں اسپ خود ناید بکار

پس ادب کن اسپ را از خوے بد | ورنہ پیش شاہ باشد اسپ ردّ

شاہی رستہ شاہ ہی جانتا ہے جب تک اس کی نظر اور اس کی روشنی حواس میں نہیں ہوگی عالم بالا کی طرف توجہ مفید اور بکار آمد نہیں ہوگی:

اسپ بے راکب چہ داند رسم و راہ | شاہ باید تا بداند شاہراہ

جان عالمِ بالا کی طرف متوجہ ہو جائے تو لگدکوب خیال سے نجات پالیتی ہے، سود و زیاں کا فریب جاتا رہتا ہے اور زوال و فنا کا ڈر نکل جاتا ہے، دوام اور ابدیت حاصل ہو جاتی ہے:

باز چوں جان رو سوے جاناں نہد | رخت را در عمرِ بے پایاں نہد

جب تک جاناں کی طرف توجہ نہ ہو، روح کی کوئی معنویت نہیں۔ نقش بادشاہ کا ہی کیوں نہ ہو، بے جان ہے تو نقش بدیوار ہے، بے حس و بے حرکت، صرف آرایش وہ بھی دوسروں کے لیے:

نقش اگر خود نقشِ سلطاں یا غنی ست | صورت ست از جانِ خود بے چاشنی ست

زینتِ رو از براے دیگراں | باز کردہ بیہدہ چشم و دہاں

غیر مصفّا روح دہی میں سرایت کیا ہوا روغن ہے، متھے بغیر الگ نہیں ہوتا

اسی طرح روح کو صاف کیے اور نکھارے بغیر اُس کے جوہر نہیں نکلتے :

جوہرِ صدقت خفی شد در دروغ — ہمچو طعم روغن اندر طعم دوغ

آں دروغت ایں تنِ فانی بود — راست است آں، جانِ ربانی بود

باری تعالیٰ کے اوامر و نواہی کی تعمیل سے روح میں نکھار آتا ہے اور وہ بارگاہِ شاہی میں بار پاسکتی ہے جو نظروں سے غائب ہوتے ہوئے بھی آشکار اور عیاں ہے:

یوسفِ حسنی و ایں عالم چو چاہ — ویں رسن صبر است بر امرِ اللہ

در رسن زن دست بیروں روز چاہ — تا بہ بینی بارگاہِ بادشاہ

تا بہ بینی عالمِ جانِ جدید — عالمِ بس آشکار و ناپدید

جان کی وابستگی مادیت سے نہیں رہتی اور عالمِ جان سے اس کا اتصال ہو جاتا ہے تو اسباب و علل کا یہ عام ربط اس کے لیے بندش نہیں رہتا اور طبیعی اسباب کو توڑ دینا اس کے لیے کھیل ہو جاتا ہے، عرفی اسباب کے بغیر اُس سے چیزیں سرزد ہونے لگتی ہیں :

آنکہ بیروں از طبائع جانِ اوست — منصبِ خرقِ سببہا آنِ اوست

روح کی تیرگی کا باعث بدن ہے، بدن سے مخلصی کے بعد روح ہی روح رہ جاتی ہے اور اسرارِ الٰہی اس پر منکشف ہو جاتے ہیں :

غفلت از تن بود چوں تن روح شد — بیند او اسرار را بے ہیچ بُد

اِس روشنی کے بعد نہ روشنی کی ضرورت رہتی ہے نہ روشنی کا طلب گار رہتا ہے۔ منطقی دلائل لغو معلوم ہوتے ہیں، لازم و ملزوم، مثبت، نافی، اقتضا اور مقتضی جیسی اصطلاحیں بے معنی ہو جاتی ہیں۔ دیکھنے والے کو پتے نشان کی کیا ضرورت :

ضوءِ جاں آمد نماند ایں مستضئ — لازم و ملزوم، نافی مقتضی !

زانکہ بینائے کہ نورش بازغ است — از دلیلِ چوں عصا کش فارغ است

مولانا کے ارشادات پر مجموعی نظر
روحِ حیوانی، روحِ انسانی، روحِ مقربین ڈالنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے
کہ حیوانی روح عام روحِ حیات ہے، حس و حرکتِ ارادی کا سرچشمہ۔ یہ حیوانی روح
اپنے کمال پر پہنچ کر انسانی روح سے وابستہ ہونے کی صلاحیت پیدا کر لیتی ہے۔
انسانی روح یا نفس[1] جس کو حکمائے اسلام نفسِ ناطقہ کہتے ہیں، الگ الگ اشخاص
کا الگ الگ ہونے کے باوجود اپنی استعداد کی کمی بیشی کے مطابق مرکزی حیاتِ عقلی
یا عالمِ بالا سے متعلق ہے۔ مرکزِ تعقل و تاثیر، بحرِ حیات یا آفتاب جانہا ایک ہے اور
انسانی نفوس و ارواح کو اُس سے اتصال اور تعلق ہے، خواجہ تاشی نے انسانی
نفوس کی کثرت میں ایک طرح کی وحدت پیدا کر دی ہے۔ بہت سے دریچوں میں جلتے
ہوئے چراغ اگر کسی ایک مشعل کے شعلے سے مربوط ہو جائیں اور مل جائیں تو سب چراغوں
کی روشنی ایک ہو جاتی ہے۔ حیوانی نفس یا روحِ حیات، انسانی اشخاص اور دوسری
جاندار اکائیوں میں الگ الگ ہے۔ انسانی نفس یا روحِ حیات کی یہ خصوصیت
ہے کہ وہ کثرت کے باوجود اپنی الگ الگ استعدادوں کے مطابق "بحرِ حیات"
یا "آفتاب جانہا" سے مل کر شخصی وحدت بن گئی ہے اور بے تعداد اشخاص ایک ہی
بحرِ حیات سے مستفید ہو کر ایک اکائی جیسے ہو گئے ہیں:

تفرقہ در روحِ حیوانی بود	نفسِ واحد روحِ انسانی بود
گفت حق "رش علیہم نورہٗ"	مفترق ہرگز نہ گردد نورِ او

شخصی وحدت کے طاری ہونے کے باوجود اشخاص کی کثرت حقیقت ہے اور اس کی

---

[1] فیہ ما فیہ ص ۶۳ مولانا نے نفس و روح میں تفریق کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے
کہ نفس خاص روحِ انسانی کا نام ہے۔

وجہ بدنوں یا دریچوں کی کثرت ہے۔ یہ دریچے ٹوٹے اور بیچ کی دیواریں منہدم ہوئیں، اور شخصی چراغوں کی روشنی جو پہلے سے "آفتاب جانہا" کی روشنی میں مدغم تھی، ختم ہوئی، تقسیمِ نور کے بجائے ایک نور رہ گیا:

جمع گفتم "جانہا"، زنشان من باسم | کان یکے جاں صد بود نسبت بجسم
ہمچو آں یک نورِ خورشید سمار | صد بود نسبت بصحن خانہا
لیک یک باشد ہمہ انوار شان | چونکہ برگیری تو دیوار از میان

علم اور تاثیر کا باعث روحِ انسانی کی استعداد اور بحرِ حیات سے اتصال ہے۔ یہ اتصال جتنا زیادہ، جتنا مادّی اندیشوں سے پاک ہوگا، اُتنے ہی علم اور تاثیر زیادہ ہوں گے یہ فرق اُن حدوں تک کم و بیش ہو سکتا ہے کہ گویا الگ الگ جنسیں ہیں۔ عوام اور اولیا، انبیا، فرشتے اور پھر روح محمدی گویا الگ قسم کی جانیں ہیں جن میں کوئی اشتراک نہیں جیسے "ہست جانے در ولی و در نبی":

بگزر از انساں وہم از قال وقیل | تا لبِ دریاے جانِ جبرئیل
بعد از اں جانِ احمد لب گزد | جبرئیل از بیم تو واپس خزد

روحِ انسانی لافانی ہے، ابدان کی فنا کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ اعضا و جوارح سے تعلق جاتا رہتا ہے، اس کی استعدادیں اپنے کمال پر پہنچ جاتی ہیں اور ان کا تزکیہ ہو چکتا ہے تو اُسے مزید جولانیوں اور ترقیوں کے موقعے حاصل ہو جاتے ہیں، نئے بال و پر پھوٹ آتے ہیں اور نورانیت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ جانِ انسانی کی یہ اپنی خاصیت ہے کسی سے مانگی ہوئی نہیں۔

روزِ مرگ ایں حسِ تو باطل شود | نورِ جاں داری؟ کہ یارِ دل شود
نورِ دل از جان بود اے یارِ غار | مستعار آں را مداں اے مستِ عار
آں زماں کیں دست و پایت بردرد | پر و بالت ہست؟ تا جاں بر پرد

جیسے کہ گزر چکا ہے روحِ انسانی عالمِ اجساد کی مخلوق نہیں۔ نفوس، ملائکہ اور عقول سے اس کا رشتہ ہے۔ اس رشتے سے اُن کی طرف سے روحِ انسانی کو برابر پیغام آتے رہتے ہیں کہ عناصر سے رشتہ توڑ و اور اپنے اصلی رشتہ داروں سے جوڑو۔ یہ پیغام ضمیر کی معرفت ہوں یا انبیا و اولیا کی معرفت لیکن روح اپنی مادی آلودگیوں کی وجہ سے اِن پیغاموں کو برابر نظر انداز کرتی رہتی ہے۔ اِلّا ما شاء اللہ:

روح اصل خویش را کردہ نکول   روح او خود از نفوس و از عقول

نامہ مے آید بجاں، کاے بے وفا   از عقول و از نفوس پُر صفا

روز یارانِ کہن بر تافتی   یارگانِ پنج روزہ یافتی

لیکن جب کبھی اور جس کسی پر یہ پیغام اثر کر جاتے ہیں اور وہ دنیائے تن سے بے تعلق ہو کر اصل سرچشمے میں مل جاتا ہے تو یہ سرچشمہ اُس کی حیات ہو جاتا ہے اور نئی جان میسّر آجاتی ہے اور وہ ـــــ

جانش رفت و جان دیگر زندہ شد   ہمچوں جان بے گریہ و بے خندہ شد

جانِ جاں یا جانِ کل تدبیر بدن، حسّ و حرکت، شعور و تعقل اور ارادہ، تاثیر و فعّالی بظاہر جان و روح کا عمل ہے لیکن یہ اس کا آزاد عمل نہیں۔ ایک دوسرا ماورائی سبب ہے جو بالکل مخفی ہے، یہ مخفی سبب جانِ جان یا جان کل ہے:-

جانہا پیدا و پنہاں جان جان   تیر پران بین و ناپیدا کمان

جان کی فعّالی اور تاثیر کی حقیقی علت یہی جانِ جاں ہے کہ "روح را روحے ست کہ خوانند یش" روح کی ظاہری کارگزاری اس برتر سبب کا تصرف ہے، روح اور جان فقط واسطہ اور آلہ ہے:

عقل و جان خلق را سلطان توئی   عقلِ عقل و جانِ جاں اے جان توئی

جانِ جاں کے سامنے ہماری جان کی یہ بھی حیثیت نہیں کہ اُس کا مذکور ہو:

ما کہ باشیم اے تو ما را جانِ جاں ‏ تا کہ ما باشیم با تو درمیاں

نامصوّر اور غیر جسمانی ہوتے ہوئے ہماری صورت اور جسمانیت اس کی آفرینش ہے:

جانِ جاں سازد مصور آدمی ‏ بے زدستے دستہا بافد ہمی

تکوینی امر، جہاں آفریدگار "کُن"، یا نطق حق و گفتِ باری یہی جانِ جاں اور "کُلِ کُل" ہے:

آں دمِ نطقت کہ جزو جزوہاست ‏ فائدہ شد، کُلِ کُل خالی چراست

آں دمِ نطقے کہ جاں جانہاست ‏ چوں بود خالی ز معنی، گوے راست

ہماری جانوں کا باثمر اور بارور ہونا اسی جانِ جاں یا جانِ کل سے اتصال اور تعلق پہ موقوف ہے:

جانِ کل با جانِ جزو آسیب کرد ‏ جان ازو دُرّے ستد در جیب کرد

پس زجانِ جاں چو حامل گشت جاں ‏ از چنیں جانے شود حامل جہاں

اِس جانِ جاں کی حقیقت کیا ہے ؟ مولانا کے بیانات بالا کی روشنی میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جانِ جاں اور جانِ کل باری تعالیٰ ہے ساتھ ساتھ جانِ اوّل مظہرِ درگاہ اور جانِ جاں مظہرِ الٰہ ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ جانِ جاں باری تعالیٰ نہیں۔ چنانچہ آنے والا شعر کافی مبہم ہے۔ سوال یہ ہے کہ آنے والے شعر میں جانِ اوّل یہی جان جزو یا انسانی روح ہے یا ارسطا طالیسی فلسفے کی عقل اول ؟ عقل اول باری تعالیٰ کی پہلی معلول یا مخلوق ہے اور درگاہ یا خارج از ذات پوری کائنات کا علمی مظہر ہے کائنات اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ علمی حیثیت میں اس میں ظاہر ہے اور وہی اس کا علم ہے کیا مولانا عقول دہ گانہ کے سلسلے کے کم از کم عقل اول کے علت ہونے کے قائل ہیں ؟ مثنوی یا "فیہ ما فیہ" میں اس کی کوئی شہادت نہیں بلکہ ان کے اندازِ فکر کے یہ خلاف ہے،

یا جانِ اوّل سے جانِ جزو مراد ہے۔ جانِ جزو، جانِ کل سے اتصال کے باعث مظہرِ درگاہ ہو سکتی ہے اور یہی ان کی فکر سے مناسب ہے۔ غرض یہ کہ جانِ اولؔ وہ کوئی بھی ہو مظہرِ درگاہ ہے، اُس کے حدود بیرونِ ذات تک محدود ہیں اور جانِ جان خود باری تعالیٰ کا مظہر ہے، اس لیے اُس کے حدودِ علم و قدرت کی کوئی انتہا نہیں، اس کے تصرّف نامحدود اور بے نہایت ہیں۔

جانِ اول مظہرِ درگاہ شد جان جاں خود مظہرِ اللہ شد

جانِ جاں اپنی ان تاثیروں اور اس اقتدار کے ساتھ اگر مظہرِ اللہ ہے خود باری تعالیٰ نہیں ہے نہ اس کا وصف قائم ہے تو یہ کاہے کی تعبیر ہے؛ اس سے مولانا کی کیا مراد ہے، مثنوی یا فیہ مافیہ، میں کسی ایسی حقیقت کا ذکر نہیں جس کو باری تعالیٰ سے الگ جانِ جاں کے اوصاف کا حامل مانا جائے۔ شیخ اکبر کی "حقیقتِ محمدیہ" باری تعالیٰ کے اسم جامع؛ اللہ کا مظہر اور اُس کی خارجی صورت ہے الوہی صفات کی حامل، تو کیا مولانا کی 'جانِ جاں'، اور شیخ کی 'حقیقتِ محمدیہ'، ایک ہی تصوّر کی دو تعبیریں ہیں؟ 'حقیقتِ محمدیہ'، کے تصور کی بنیاد وجود یا حقیقت کی وحدت ہے لیکن مولانا اس کے قائل نہیں۔ شیخ کی دنیا تعینات و تنزلات کی دنیا ہے، مثنوی میں ان کا اشارہ نہیں۔ بہر حال مولانا کا یہ بیان کافی مبہم اور مجمل ہے۔ دوسرا نسخہ "جان ایں جان مظہرِ اللہ شد"، ہے لیکن حاصل میں کوئی فرق نہیں۔

مولانا نے پہلے کہا ہے کہ روح کی تاثیر اور فعّالی اس کا علم اور اس کی آگاہی ہے، علم و آگاہی بیش اور غیر معمولی ہیں تو یہ روحِ الٰہی ہے، گویا باری تعالیٰ کا قرب بلکہ بے چون اتصال اُسے حاصل ہے:-

روح را تاثیر آگاہی بود ہر کرا ایں بیش اللٰہی بود

ایسے علوم اور ایسے اسرار بھی ہیں جو عام روحوں کی پہنچ سے باہر ہیں، ان کا شعور ان کی ذاتی فطرت اور نہاد نہیں وہ شعور کے اُس میدان میں جماد ہیں گویا وہ یہاں جان نہیں ہیں کیونکہ جان کی حقیقت شعور اور آگہی ہے اور وہ یہاں صفر ہیں:

چوں خبر ہا ہست بیروں از نہاد　　باشد ایں جان ہا دراں میدان جماد

اس سیاق میں شعر بالا پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جان جاں میں پہلی جان کے معنی اصل ہیں روح نہیں اور جانِ جاں سے اصلِ جان مراد ہے جو اللّٰہی ہے نہ کہ اللہ اور باری تعالیٰ۔ یہ اصلِ جان (بلکہ اصلِ خلق اور انسانی جان کی منشا اور بنیاد[1]) قطب عالم ہے جو گویا ذاتِ ایزدی کا پرتو اور سایہ ہے۔ اُس ہی میں خود ذات منعکس ہے اس لیے علم و آگہی کا کوئی ایسا میدان نہیں جس میں اس کی تگ و تاز نہ ہو۔ یہ جانِ جاں دوسری جان ہے جو جانِ حیوانی میں سے ابھرتی ہے اور اس کی جگہ لیتی ہے:

آں زماں کیں جانِ حیوانی نماند　　جانِ باقی بایدت بر جاں نشاند

اور گویا آدمی دوسری بار پیدا ہوتا ہے، اس کی جان دوسری بار اُس سے متعلق ہوتی ہے اور اُس پر چھا جاتی ہے، وہ سراسر جان ہو جاتا ہے اور تمام اسرار اس کے لیے ہویدا اور ظاہر ہوتے ہیں کہ "غفلت از تن بود چوں تن روح شد" تو وہ ہمہ تن آگہی ہو گیا۔ اِس جانِ نو کی پیدائش سے "عالمِ جانِ جدید" اس کے سامنے ہوتا ہے اور سلسلۂ اسباب و علل ٹوٹ پھوٹ جاتا ہے:

چوں دوم بار آدمی زادہ بزاد　　پائے خود بر فرقِ علتہا نہاد

بر خلاف ازیں عام انسانی جان جو پہلی ہے اور دوسری ولادت سے نہیں گزری ہے،

---

[1] مادرو بادا اصلِ خلق اوست　　اے خنک آں کس کہ دل داند ز پوست
آں دلے آور کہ قطب عالم ست　　جانِ جانِ جانِ جانِ آدم ست

مظہرِ درگاہ ہے، اُس کی عام صفات صفاتِ باری کا عکس ہیں۔ درگاہ کا استعارہ باری تعالیٰ کی زائد از ذات صفات کے لیے بعید اور دور کا استعارہ نہیں۔ صفات خلق کا باری تعالیٰ کی صفات کا عکس ہونا مولانا کے نزدیک ثابت ہے؛ اس میں زادۂ اول اور زادۂ دوم کی تخصیص نہیں نہ صفات کی کوئی خصوصیت ہے:-

علم شان و عدل شان و لطف شان چوں ستارہ چرخ در آبِ روان

پادشاہان مظہرِ شاہیِ حق ! فاضلان مرأتِ آگاہیِ حق

حاصل یہ ہے کہ جانِ جزو جو زادۂ اوّل ہے، مظہرِ گاہ ہے اور اصل جان جو قطب اور زادۂ دوم ہے مظہرِ ذات ہے۔

مولانا کا تصوّرِ رُوح اور مسلم فلاسفہ

مسلم فلسفی نفس ناطقہ یا انسانی روح حیات کو سلسلۂ مجرّدات کا آخری حلقہ کہتے ہیں۔ عنصری مادّے کی استعداد اپنے آخری کمال پر پہنچ جاتی ہے تو عقلِ فعّال کی طرف سے وہ نفس ناطقہ یا نفسِ انسانی سے سرفراز ہوتا ہے نفسِ انسانی بدن کے ذریعے سے اپنی تکمیل میں مصروف ہو جاتا ہے اور مجرّدات عالیہ سے اتصال اور تعلق کی صلاحیت پیدا کرتا ہے۔ پوری طرح مستعد اور قابل ہو چکنے پر مجرّدات سے اس کا تعلق قائم ہو جاتا ہے اور مجرّدات کے علوم یقینیہ اس کو حاصل ہونے لگتے ہیں اور وہ اُن سے مسرّت اندوز ہوتا ہے۔

مادّیات میں غیر معمولی انہماک مجرّدات سے کسبِ فیوض میں مانع ہے اور نفس انسانی کی شقاوت کا باعث۔ برخلاف ازیں بدن سے وابستگی کے باوجود بدنی مطالبات سے اعراض اور مجرّدات سے انہماک و شغف انسانی نفوس کو اس زندگی میں بھی روحانی لذّتوں سے بہرہ یاب رکھتا ہے۔ بدنی زندگی یا دنیوی حیات کے بعد اہل عرفان اپنی اُن تکمیلوں کی وجہ سے جن کو دُنیوی زندگی میں کر چکے ہیں عالمِ قدس سے

متعلق ہوجاتے ہیں اور اعلیٰ سے اعلیٰ کمال پر فائز ہوکر سرمدی مسرت سے ہمکنار ہوجاتے ہیں۔[۱]

مولانا کی ارواح جزویہ میں نفوس انسانی کا یہ فلسفیانہ تصور پوری طرح شامل ہے اور پوری تفاصیل کے ساتھ۔ فرق کچھ ہے تو صوفیانہ انداز نظر کا ہے۔ مجرّدات سے اتّصال اور عقول کی فعّالی اسلامی مسلمات نہیں۔ عباد اور افعالِ عباد کا خالق باری تعالیٰ ہے اس لیے ارواح اور ان کے افعال براہِ راست جانِ جاں یا باری تعالیٰ کی خلق ہیں اور وہی ان کے لیے بااختیار اور حقیقی سبب ہے، چنانچہ ارواح جو کچھ کمالات حاصل کرتی ہیں وہ عقول مجردہ سے اتّصال کے بجائے قُربِ حق اور اتصالِ جانِ جاں سے حاصل کرتی ہیں اور وہی ان کو واسطہ بنا کر اپنی فعّالی کا اظہار کرتی ہیں اور یہ اس کا مظہر ہوجاتے ہیں۔

عقل مولانا کے نزدیک عقل انسانی اور عقل حیوانی دو الگ الگ حقیقتیں ہیں۔ عام انسانوں کی عقل اور ہے اور انبیا اور اولیا کی اور:

آدمی را عقل و جانِ دیگرست   غیر فہم و جاں کہ در گاو و خرست

ہست جانے در ولیّ و در نبی   باز غیر عقل و جانِ آدمی

انسانی عقل جس مرحلے پر ہے وہ مرحلہ نہ ابتدائی ہے نہ آخری۔ انسان کی خلق مٹی سے ہوئی ہے جو جمادات سے ہے اور جمادات کی اپنی ایک عقل ہے:

وز جماداتِ دگر مخبر شود   طاعتِ سنگ و عصا ظاہر شود

ما ہمہ بے اتفاقے ضا ئعیم   کہ ز یزداں آگہیم و طائعیم

وہ نطفہ ہوا، علقہ ہوا، مضغہ ہوا اور نشو و نما پائی، گویا نباتی منزل آگئی۔ نباتات کی الگ عقل ہے:۔

---

[۱] شرح اشارات ص $\frac{9}{2}$، ص $\frac{53}{2}$، ص $\frac{96}{2}$

گر نبودے چشم دل حنانہ را[1] | چوں بدیدے ہجر آں فرزانہ را

چنانچہ جن راہوں سے اُس نے سفر کیا ہے اُن راہوں کی اپنی مستقل عقلیں ہیں گو اپنے اس مرحلے پر اس کو پہلے مرحلوں کی عقلیں یاد نہیں ہیں کہ "عقلہائے اولینش یاد نیست"۔ انسانی عقل اور حیوانی عقل میں اگر فرق ہے تو نباتاتی اور جماداتی عقلوں میں بھی فرق ہونا چاہیے۔ چنانچہ مولانا کے اندازِ فکر کے مطابق عقل ایسی مشترک حقیقت نہیں جو سب میں یکساں ہو۔ انسانی عقلیں مشترک ہوتے ہوئے بھی ایک درجے کی نہیں ہیں۔ بے شمار درجے ہیں۔ کوئی آفتاب ہے کوئی زُہرہ، کوئی شہابہ ہے کوئی چراغ اور کوئی آتشیں ستارہ۔ انسانی عقلوں میں فرق کا یہ فائدہ ہے کہ کم عقل پر غفلت کا پردہ پڑ جائے تو عالی مرتبہ عقل اس کے پردۂ غفلت کو چاک کر کے یزداں بیں نور سے اُسے منوّر کر دے اور اس کو باری تعالیٰ کی طرف متوجہ کر دے:

ایں تفاوت عقلہا را نیک داں	در مراتب از زمیں تا آسماں
ہست عقلے ہمچو قرصِ آفتاب	ہست عقلے کمتر از زہرہ شہاب
ہست عقلے چوں چراغ سرخوشی	ہست عقلے چوں ستارہ آتشی
زانکہ ابر از پیش او چوں واجہد	نور یزداں بیں خردہا بر دہد

عقلِ کل اور عقلِ جزو

مولانا کے یہاں عقل جزوی یا عقل جزو اور عقل کلی یا عقلِ کلی کی تفریق ہے۔ اس تفریق کا کیا منشا ہے پوری طرح واضح نہیں، یہ تفریق محض فرقِ مراتب ہے اور سب کی حقیقت ایک ہے یا یہ الگ الگ حقیقتیں ہیں اور جزویت اور کلیت ویسی ہی نسبتی ہے جیسے انسان اور باری تعالیٰ

---

[1] البخاری والترمذی۔

کی یا جزوی[1] عقل، عقل کل کا حقیقی حصہ ہے، عقل سے زیادہ یہ کشفی مسئلہ ہے عقل کی حقیقت، اس کی خصوصیات اور پوری کائنات اور خاص طور سے انسان سے اس کے تعلق کی کیفیت، ان سب کے بارے میں مثنوی میں ابہام اور انتشار ہے۔ سلسلے کے تمام اشعار پہ یکجائی نظر ڈالنے سے ہم آہنگ، مربوط اور واضح تصوّر تک پہنچنا آسان نہیں میں نے انھیں مربوط کرتے اور ان سے ایک واضح تصور قائم کرنے کی کوشش کی ہے، معلوم نہیں میں اس میں کتنا کامیاب ہوا ہوں۔ میرا یہ ربط کتنا غیر مربوط ہے خود میری نظر میں بھی ہے اور سراسر غلط بھی ہو سکتا ہے۔ تاہم مولانا کے مشاہدات سے فائدہ اٹھانے میں غالبًا حائل نہیں ہوگا۔

عقل کل یا عقل کلّی

عقل کل یا عقل کلی اور فرشتہ اپنی ذات اور اپنے جوہر کے اعتبار سے ایک ہیں۔ "فیہ ما فیہ" میں مولانا نے عقل اور فرشتے کے فرق کو اس طرح واضح کیا ہے کہ ایک کی مثال موم کی ہے اور دوسرے کی مومی پرندکی۔ دونوں ایک جوہر ہیں۔ پرند کو پگھلا دیا جائے تو پر و بال سب موم ہی موم ہیں اور موم کو اگر پرند کی شکل دے دی جائے تو اس کے موم ہونے میں کوئی تفاوت نہیں آئے گا۔[2]

چوں فرشتہ و عقل کایشاں یک بدند بہرِ حکمتہاش دو صورت شدند

یہ اپنے زمانۂ خلق اور وجود کی ابتدا کے لحاظ سے دونوں جہاں سے مقدّم ہے۔

نے، کہ اوّل دست بزدانِ مجید از دو عالم پیشتر عقل آفرید

یہ بہت لطیف ہے[3] قائم ہے، اس میں کا واکی اور انتشار نہیں؛ اس کا مطمح

---

[1] جزوِ کل نے جزوہا نسبت بکل نے چو بوّے گل کہ باشد جزوِ گل

[2] فیہ ما فیہ ص ۱۱۴۔ [3] فیہ ما فیہ ۱۴۸۔

اور مقصد ایک ہے:

عقل کل را گفت مازاغ البصر | عقل جزوی میکند ہر سو نظر

حوادث و احوال سے متاثر نہیں ہوتی کہ "عقل کلی آمن از ریب المنون" مغز و جوہر ہے "عقل کل مغز ست و عقل جزو پوست" اس کا کوئی قدم ایمان و یقین کے بغیر نہیں اٹھتا "عقل کل کے گام بے ایقان نہد" قابلِ اعتماد ہے، رہنمائی میں اس کی ہدایت اور اس کا مشورہ لائق پذیرائی ہے "عقل کل را ساز اے سلطان وزیر" یہ باری تعالٰی کی بخشش ہے کسب و تحصیل سے نہیں حاصل ہوتی:

عقلِ دیگر بخششِ یزداں بود | چشمۂ آں در میانِ جان بود

غیب بیں اور غیب گو ہے۔ چھپی ہوئی حقیقتوں کو دیکھ لیتی ہے اور اُن کی خبر دے دیتی ہے:

نیست بازی یا ممیز، خاصہ او | کو بود تمییز و عقلش غیب گو

کائنات کی اپنی حقیقت یہ ہے کہ وہ عقلِ کل کا تخیّل اور اندیشہ ہے:

ایں جہان یک فکر تست از عقل کل | عقل چوں شاہ است و فکرہا رسل

چنانچہ کائنات اُسی کے تخیل اور اندیشے کا حسّی تشکّل ہے اور گویا عقل کلی کی محسوس صورت ہے:

کلِّ عالم صورتِ عقلِ کل ست | کوست بابائے ہر آنکہ اہل قل ست

کائنات کی یہ حسّی شکل و صورت عقل کل پر چھا گئی اور اس کو مستور کر کے اپنے آپ نمایاں ہو گئی۔ کائنات کی صورتیں گویا اس سمندر کی موجیں ہیں جنھوں نے اصل سمندر کو چھپا لیا ہے:

عقل پنہاں ست و ظاہر عالمے | صورت ماموج و یا از وے نمے

عقل کل کے ظہور میں عالمِ ظاہر کی یہ حسّی صورتیں حائل ہیں؛ ان صورتوں کی نمود

عقل کل کی روپوشی ہے اور ان کی روپوشی عقل کل کی نمود ہے اور یہ مقابلہ برابر جاری ہے؛ "نقش نمرودست و عقل و جان خلیل"، ایک نقشِ باطل دوسری حقیقت حقہ؛ باطل حق کو چھپائے ہوئے ہے:

عقل باحس زیں طلسمات دو رنگ — چوں محمد با ابوجہلاں بجنگ

عقل کل کا عقلِ جزوی سے اتصال بے طلب نہیں، تقاضا بر تقاضا درکار ہے، شوق و طلب سے دریائے جود میں جوش آتا ہے اور عقل کل کی لہر عقل جزوی کو اپنی لپیٹ میں لے لیتی ہے:

عقل جزوی از کل گویا نیستے — گر تقاضا بر تقاضا نیستے

چوں تقاضا بر تقاضا میرسد — موج آں دریا بدانجا میرسد

اور پھر عقل جزوی فرشتوں کی طرح لوح محفوظ سے استفادہ کرنے لگتی ہے:

چوں ملک از لوح محفوظ آں خرد — ہر صباحے درس ہر روزہ برد

اب نہ کاوا کی رہتی ہے نہ ہرسوئی کہ "عقل ما زاغ ست نور خاصگاں"، اور یہ عقل جزوی عقل کل کی صورت میں بحرِ بیکراں ہو جاتی ہے:

بحرِ بے پایاں بود عقلِ بشر — بحر را غواص باید اے پسر

اس بحرِ بے پایاں میں ہماری صورتیں طشتوں کی طرح اِدھر سے اُدھر دوڑتی پھرتی ہیں اور جب تک عشقِ الٰہی اور شوقِ ایزدی سے یہ بھر نہیں جاتے اوپر ہی اوپر تیرتے رہتے ہیں، بھرے نہیں کہ ڈوبے اور نمود گئی:

صورت ما اندریں بحرِ عذاب — مے دَوَد چوں کاسہا بر روئے آب

تا نشد پُر بر سر دریاست طشت — چونکہ پر شد طشت در وے غرق گشت

بے بندش اور آزاد ہے، اُس کے بازو جبرئیلی بازو ہیں کہ "عقل ابدالاں چو پرِ جبرئیل" اور دیدۂ حس اُس کے قیدی ہو جاتے ہیں۔ خود عقل اسیرِ روح ہے:-

حس اسیر عقل باشد اے فلاں　　　عقل اسیر روح باشد ہم بداں

عقل میں ادراک و شعور جاں کا رہینِ منت ہے، یہ جان کا عمل ہے کہ عقل تدبیر اور غور و خوض کرتی ہے:

عقل از جاں گشت با ادراک و فر　　　روح اُو را کے شود زیر نظر

لیک جان در عقل تاثیرے کند　　　زاں اثر عقل تدبیرے کند

جان اور روح عقل کے بازو کھولتی ہے وہی بند اور ٹھیرے کاموں کو درست کرتی ہے:

دست بستہ عقل را جاں باز کرد　　　کارہائے بستہ را ہم ساز کرد

حواس کو سُلا دیتی ہے تاکہ جان کے اندر جو اسرار اور علوم چھپے ہوئے ہیں انھیں بے نقاب کرے:

حِس را بخواب اندر کند　　　تاکہ غیبنہا ز جان سر بر کند

ہم بہ بیداری بہ بیند خوابہا　　　ہم ز گردوں برکشاید بابہا

اس بحرِ بے پایاں سے صورت کے ساتھ اتصال و تعلق ممکن نہیں۔ اگر صورت اُس تک پہنچنے کا کوئی وسیلہ فراہم کر لیتی ہے تو یہ بحرِ بے پایاں اُسے اُس وسیلے سے دُور پھینک دیتی ہے:

ہر چہ صورت مے وسیلت سازدش　　　زاں وسیلت بحر دور اندازدش

اِس دریائے ناپیدا کنار میں ڈوبے اور اپنی ہستی کو مٹا کر خود بحر ہوئے بغیر اُس کو کوئی نہیں پا سکتا، جو مردانِ خدا اپنی ہستی مٹا کر خود عقل کل ہو گئے وہی عقل کل، نفس کل اور عرش و کرسی سب کچھ ہیں:

عقلِ کل و نفس کل مرد خدا است　　　عرش و کرسی را مداں از وے جدا است

اِس عینیت اور ایک ہو جانے کی وجہ سے وہ آسمان جو اندیشہ و عقل ہیں انسانی

فکر و اندیشہ بن جاتے ہیں :

تا بدانی کآسمانہا اے سمی ہست عکس مدرکات آدمی

عقل کا انسان سے اتصال بے چون اور نا قابلِ تصوّر ہے :

قرب بے چون ست عقلت را بتو نیست از پیش و پس و سفل و علو

اپنی ان خصوصیتوں کے باوجود باری تعالیٰ کو سمجھنے سے قاصر ہے کہ "عقل کل آنجا ست از لا یعلمون"۔ باری تعالیٰ خود عقل سے عاقل تر اور جان سے جان تر ہے :

بے جہد بُد عقل و علام البیان عقل تر از عقل، و جاں تر ہم زجاں

اُس کو کوئی کیسے سمجھ سکتا ہے خود عقل میں عقل اُس کے پاس سے آئی ہے، حقیقتاً وہ عقل کی بھی عقل ہے :-

عقل عقل و جانِ جاں اے جاں توئی عقل و جانِ خلق را سلطاں توئی

عقل کل سرگشتہ و حیران تست کل موجودات در فرمان تست

عقلِ جزوی یا کاروباری اور عملی عقل، عقل کل کا حصّہ

عقل یا عقل جزوی

ہے تو ناقص اور ہیچکارہ :-

عقل عقلت مغز و عقل تست پوست معدۂ حیوان ہمیشہ پوست جوست

اور اُس کا فرد اور قسم ہے تو پست و حقیر، کم سے کم مفید کہ "عقل جزوی کر گسے آمد اے مُقل"، فطری ملکہ ہوتے ہوئے بھی اس کی نشو و نما کسب اور مشق سے ہوتی ہے :

عقل دو عقل ست اول مکسبی کہ در آموزی چو در مکتب صبی

اس کو درونِ خانہ سے سرو کار نہیں "عقل از دہلیز مے ماند برون"۔ یہ ایک طرح کی چمک اور برق ہے، اس چمک اور برق تابی کا مقصد ہستیِ حقیقی کی طرف شوق کو ابھارنا ہے، اس کی رہنمائی میں سفر کرنا خطروں کو دعوت دینا ہے :

عقل جزوی ہمچو برق ست و درخش ‏ در درخشی کے تواند شد بدخش

نیست نورِ برق برائے رہبری ‏ بلکہ امرست ابر را کہ مے گری

برق عقلِ مابرائے گریہ است ‏ تا بگرید نیستی در شوق ہست

ایقان و اذعان کے بجائے اس کا سرمایہ وہم و گمان ہے:

عقلِ جزوی آفتش وہم ست و ظن ‏ زانکہ در ظلمات شد او را وطن

کاواک اور ہرجائی ہے "عقل جزوی مے کند ہر سو نظر" ریزہ ریزہ اور منتشر ہے "زرِ عقلت ریزہ است اے متہم" ہزاروں مقصد، سیکڑوں آرزوئیں، کسی کی توجہ کسی طرف کسی کا رُخ کسی جانب:

عقل تو قسمت شدہ بر صد مُہم ‏ بر ہزاران آرزو و علم و رم

اِن اجزائے پریشاں کی شیرازہ بندی کے بغیر حقیقت سے اتّصال ممکن نہیں کہ "بر قراضہ مہرِ سکہ چوں نہم"، اِن صد پارہ اجزا کو عشق ہی یک جا کر سکتا ہے۔ عشق سے یہ جمع ہو جائیں تو سکہ شاہی کی ضرب ہوگی:

جمع باید کرد اجزا را بہ عشق ‏ تا شوی خوش چوں سمرقند و دمشق

جوّے جوّے چوں جمع کردی زاشتباہ ‏ پس توان زد بر تو سکہ پادشاہ

فنا کی مہرِ شاہی لگ چکنے کے بعد اب وہی وہ ہے، ہمنام، ہم لقب اور ہم صورت:

پس برد، ہم نام و ہم القابِ شاہ ‏ باشد و ہم صورتش اے وصل خواہ

عقل جزوی کی فکر دھندلی ہوتی ہے یا بالکل اُلٹی "عقل جزوی گاہ چیرہ گہ نگوں"، ایسی عقل کی رہبری پر بھروسا نہیں کیا جا سکتا، "عقل جزوی را وزیر خود مگیر" روز مرّہ کے کاروبار میں یا عام بات چیت میں مفید سہی لیکن احوال و مواجید میں یہ از کار رفتہ اور غائب ہو جاتی ہے:

او بقول و فعل یارِ ما بود ‏ چوں بحکم حال آئی لا بود

اِس کی دوڑ منطقی دلائل اور عقلی تخمین سے آگے نہیں" چونکہ قشرِ عقل صد برہان دہد"، برخلاف ازیں عقلِ کل ایقان اور اذعان پیدا کر دیتی ہے۔ ماورائے عادت اور ما فوق الفطرت حقیقتوں کا احساس، اور وحی و معجزہ کا شعور اس کا منصب نہیں اس کے لیے گوشِ جاں درکار ہے فکر اور ظاہری حس یہاں ناکارہ ہیں:

پس محلِ وحی گردد گوشِ جاں — وحی چہ بود گفتن از حسِ نہاں
گوشِ جان و چشمِ جان جز این حس ست — گوشِ عقل و گوشِ حس زیں مفلس ست

صد ہزاراں معجزاتِ انبیا — کاں نگنجد در ضمیرِ عقل را
قربِ بے چوں چوں نباشد شاہ را — کہ نیابد بحثِ عقل آں راہ را

عقلِ جزوی کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ وہ از خود کسی شئے کا استخراج نہیں کر سکتی، کسی نئی حقیقت کا کھوج نہیں لگا سکتی، وہ علوم و فنون پیدا نہیں کر سکتی صرف قبول کر سکتی ہے:—

عقلِ جزوی عقلِ استخراج نیست — جز پذیرائے فن و محتاج نیست

چنانچہ جتنے فنون، جتنے حرفے اور پیشے ہیں اُن سب کا ماخذ وحی و الہام ہے وہ انھیں سیکھ کر ترقی دے سکتی ہے:

این نجوم و طب وحیِ انبیاست — عقل و حس را سوئے بے سو رہ کجاست
قابلِ تعلیم و فہم ست این خرد — لیک صاحب وحی تعلیمش دہد
جملہ حرفتہا یقین از وحی بود — اول او، لیک عقل آں را فزود

اِن نقصوں کے ساتھ اُس کی دور بینی کی انتہا موت ہے:

پیش بینی این خرد تا گور بود — و آنِ صاحب دل بنفخِ صور بود
این خرد از گور و خاکے نگذرد — دیں قدم عرصہ عجائب نسپرد

غرض یہ کہ "عقلِ جزوی عقل را بدنام کرد"، اس سے ہاتھ دھو کر دیوانہ بن جانا کہیں

بہتر ہے:

آزمودم عقل دور اندیش را　　بعد ازیں دیوانہ سازم خویش را

اُس کا سب سے اچھا مصرف یہ ہے کہ "عقل را قربان کن اندر عشقِ دوست" دوسری عقلوں سے مل کر اس میں روشنی بڑھتی ہے اور مزید رستے نکلتے ہیں:

عقل با عقل دگر دو تا شود　　نور افزوں گشت و رہ پیدا شود

ایسا کامل العقل جو عقلِ کل کا فیض یافتہ ہو عقل جزوی کے ڈانڈے عقل کل سے ملا سکتا ہے اور عقلِ کل کو نفس اور طبیعت پر غالب کر سکتا ہے:

مر ترا عقلے ست جزوی در نہاں　　کامل العقلے بجو اندر جہاں

جزوِ تو از کل او کلی شود　　عقل کل بر نفسِ چوں غلی شود

عقل جزوی کو عقل کل یا عقلِ عقل سے وحشت ہونے لگے تو یہ انسانی عقل نہیں، حیوانی عقل ہے:

باز عقلے کو رمد از عقلِ عقل　　گردد از عقلی بحیوانات نقل

عقل کل کے سامنے حواس آنکھوں پر پٹی چڑھے گدھے ہیں اور یہی عقل جزوی کا سرمایۂ فکر ہیں اس لیے خود عقل جزوی بھی ان سے بہتر نہیں ایک ہی جگہ گھومتی رہتی ہے اور سمجھتی ہے کہ منزلیں طے کر لی ہیں:

پیش شہر عقل کلی ایں حواس　　چوں خرانِ چشم بستہ در خراس

بلکہ اگر کہیں اس میں بگاڑ پیدا ہو جائے تو حیوانات کی سوجھ بوجھ سے بہت زیادہ تباہ کن ہوتی ہے:

آں فرشتہ عقل چوں ہاروت شد　　سحر آموزِ دو صد طاغوت شد

عقلِ کل، عقلِ جزو اور مسلم فلاسفہ

قدیم مسلم فلسفیوں کے یہاں نفس ناطقۂ انسانی میں عقل کے تین واضح درجے ہیں،

عقل کی ابتدائی فطرت فکری نقوش و نگار سے بالکل خالی، عقل ہیولانی کا درجہ ہے
یہ فکری استعداد ہے اور بس۔ عقل ہیولانی میں ابتدائی قضایا اور کھلے ہوئے
واضح اذعان یا بدیہیاتِ اولیہ نقش ہونے لگیں اور اُن سے نظری اور قیاسی
حکم و تصدیق اخذ کرنے کی لیاقت پیدا ہو جائے، یہ عقل بالملکہ کا درجہ ہے۔ اخذ و
استنباط اور تعلیل و استدلال سے یا فوری شعور سے حاصل کیے ہوئے تصوّرات
اور اذعانات کو حسبِ منشا مستحضر کر لینے یا سامنے لے آنے کی قدرت پیدا ہو جائے
اور جو ملکہ اور استعداد تھی وہ فعّال اور عامل ہو جائے، یہ عقل بالفعل یا عقلِ مستفاد
کا درجہ ہے۔ انسانی تعقل کی یہ تکمیل ہے۔ عقل ہیولانی سے عقل بالفعل بلکہ اُس کے
آخری مدارجِ ترقی تک سیکڑوں درمیانی درجے ہیں۔ ایک سے ایک اونچا۔ عقل
ہیولانی سے عقل بالملکہ اور اُس سے عقل بالفعل تک پہنچنا ارسطا طالیسی عقل
فعّال کا فیضان ہے اور یہ انسانی تعقل کی اپنی استعداد اور لیاقت پر موقوف
ہے۔

عقل فعّال یا ابتدائی علل مجرّدہ کے سلسلے کی آخری کڑی، عقلِ دہم پوری کائنات
کو اس کے مادّوں کی استعداد کے مطابق نفوسِ فلکیہ کے تعاون سے چلاتی
ہے اور جو بہتر سے بہتر ممکن نظام ہو سکتا ہے اُس کے ساتھ چلاتی ہے۔ علّت
ہونے کی وجہ سے پوری کائنات اور اس کے متعلق تمام کلّی اور اصولی قسم کے
معلومات اُس کے سامنے بلا واسطہ موجود ہیں اور جزوی اور شخصی معلومات نفوسِ
فلکیہ میں موجود ہیں جن کی علّت یہی عقول مجردہ ہیں اور اس علّت و معلول کے رشتے
سے یہ نفوس کلیہ عقول کے لیے مستحضر ہیں۔ یوں پوری کائنات اپنے جزوی اور
کلّی معلومات کے ساتھ عقول مجرّدہ کے سامنے ہے۔ عقول کا یہ علم حقیقی اور یقینی ہے،
ظن و تخمین سے برتر، وہم و تخیّل سے بری، نہ قیاس نہ تمثیل، اخذ و استنباط

نہیں، تعلیل و استدلال نہیں؛ صرف حقائق اور محض واقعات، ماضی، حال اور مستقبل سب سامنے۔

عقل بالفعل کے علم و کشف کا ذریعہ عقلِ فعّال سے اتّصال ہے۔ عقل بالفعل کی استعداد مکمل ہو جاتی ہے اور وہ مناسب لیاقت بہم پہنچا لیتی ہے، نفسِ ناطقہ علم و کشف کا خواہاں ہوتا ہے تو عقل فعّال کی طرف سے اُن عقلی صورتوں کا اُس پر فیضان ہونے لگتا ہے جو اُس کی خاص استعداد سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ خاص استعداد خود بخود اور اتفاقیہ نہیں حاصل ہوتی اس کے خاص اسباب ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ عقل فعّال سے اتصال ہونے پر بھی کسی خاص صورت کا شعور ہوتا ہے، دوسری صورتوں کا شعور نہیں ہوتا۔ عقل مستفاد کے عمل یا فوری شعور کی یہ عام صورت ہے۔

عام تجربہ ہے کہ کبھی کبھی خواب میں کچھ غیبی اور مخفی امور کا شعور ہو جاتا ہے۔ خواب کے یہ سچّے شعور کم از کم اتنا ثابت کر دیتے ہیں کہ بیداری میں بھی امورِ غیبیہ کے کشف و شعور کا امکان ہے۔ اس کشف و شعور سے اگر کوئی شے مانع ہے تو عالمِ بیداری کی مصروفیتیں ہیں۔ نفس ناطقہ بیداری کی حالت میں حسّیات میں یا دوسری عقلی صورتوں میں مشغول اور منہمک ہوتا ہے اس لیے غیر متعلق چیزیں اس کی توجہ کا مرکز نہیں بنتیں اور وہ عقلِ فعّال سے تعلق نہیں پیدا کر سکتا۔ اگر ریاضتوں یا دوسرے ذریعوں سے کوئی شخص اپنی قوتوں میں نظم و ضبط پیدا کر لے اور اُن پر قابو پا لے اور عقل فعّال سے اپنے تعقّل اور شعور کا تعلق قائم کر لے تو خواب اور بیداری کا فرق جاتا رہے گا اور چونکہ عقلِ فعّال کے سامنے ازل سے ابد تک کائنات کی صورتیں موجود ہیں، شعور کا اُس سے اتّصال اِن صورتوں کے فیضان کا باعث ہوگا۔ اِن فلاسفہ کے نزدیک

جسم اور جسمانیات سے بے تعلقی، عقلِ فعّال سے اتّصال پیدا کرنے کی استعداد کائنات اور اس سے متعلق حقائقِ واقعیہ کے کشف و شعور کا ذریعہ ہیں۔ یہ شعور جو عقل فعّال سے براہِ راست اتصال کا نتیجہ ہے، حقیقی اور یقینی علم ہے، ہر قسم کے اوہام و تخیلات سے پاک اور صاف[1]

انسانی تعقل اور شعور کا یہ قدیم تصوّر ہے اور بظاہر عقل جزو اور عقل کل کا ماخذ یہی تصوّر ہے۔ عقلِ جزو اِن قدیم فلسفیوں کی عقل بالفعل یا عقل مستفاد ہے۔ عقل کُل یا کائناتی تعقل میں ارسطا طالیسی عقل فعّال کا تصوّر شامل ہے۔ نفس و طبیعت قابل ہیں اور عقل فعّال عامل اور فاعل۔

عقل را شو دال و زن ایں نفس و طبع   ایں دو ظلمانی و منکر، عقل شمع

نفس انسانی مادّی اور حسّی مشغولیتوں یا بے مقصد عقلی مصروفیتوں سے یکسو ہونے کے بعد ہمہ وقت یا حسبِ خواہش اوقات میں عقلِ فعّال سے اتّصال اور تعلق پیدا کر لیتا ہے اور عقلِ فعّال یا دوسرے مبادی عالیہ سے اُن کے معلومات قبول کرنے لگتا ہے، یہ یقینی علم عقلی مقدمات کی ترتیب کے بغیر حاصل ہوتا ہے، ماضی، مستقبل اور حال اس شعور میں حائل نہیں ہوتے۔ مسلم حکما کے نزدیک مبادی عالیہ یا علل مجردہ اور عقول دہ گانہ میں علم، ارادہ اور ابداع و خلق سب ایک ہیں۔ حکما نفس انسانی کی اس حد تک ترقی کے قائل ہیں کہ انسانی نفس ناطقہ ان مبادی عالیہ میں فنا ہو جائے۔

صوفیانہ فنا اور بقا کا تصوّر شامل کر دینے کے بعد عقل فعّال کا تصوّر بعینہ

---

[1] اشاراتِ شیخ مع شرح طوسی ص ۱۵۳/۱، ص ۱۵۵/۱، ۱۵۷، ص ۱۵۸، ۱۶۰، ص ۱۶۱۔ ص ۹/۲، ص ۳۵/۲، ص ۵۱/۲، ص ۵۳/۲، ص ۷۷/۲، ص ۱۰۴/۲۔ الشفا مخطوطہ کتاب خانہ قاضی صاحب رامپور ب ۱۵۴، ۱، ۱۵۵، ۲، ۱۵۷، ۱، ۱۶۸۔

عقلِ کلّی کا تصوّر ہے۔ اُس کی صورِ عقلیہ کے حسّی اور خارجی وجود کا نام کائنات ہے، عقلِ فعّال کائناتی علم اور خود کائنات کے وجود اور تعقل کی علّت ہے اسلامی مسلّمات و عقائد کی روشنی میں جو ضروری قطع و برید یا زیادت و اثبات ہے، عقلِ کل میں وہ صوفیانہ شعور کے ساتھ ملحوظ ہیں۔

ملائکہ یا فرشتے مولانا نے زندہ جواہر کی تین قسمیں قرار دی ہیں، ان میں پہلی قسم فرشتے ہیں۔ ہمہ علم و عقل اور ہمہ جود و کرم۔ ان کی فطرت حرص و ہوا سے خالی ہے وہ سراسر نور ہی نور ہیں۔ عشقِ الٰہی اُن کی زندگی ہے، تسبیح و تہلیل اُن کی غذا ہے، "چوں ملک تسبیح حق را کُن غذا"، اُن کا شغل باری تعالیٰ کے لیے خضوع و مسکنت اور اس کے سامنے سجدہ گزاری ہے اور بس؛

یک گُرہ را جملہ علم و عقل و جود　　آں فرشتہ است و نداند جز سجود

نیست اندر عنصرش حرص و ہوا　　نورِ مطلق زندہ از عشقِ خدا

یہ خیرِ صرف ہیں، شر کے ہر شائبے سے بری۔ اُن میں کوئی اپنا ارادہ اور اختیار نہیں۔ اُن کے اعمال و اشغال اُن سے بغیر ارادہ و اختیار سرزد ہوتے ہیں بالکل ایسے جیسے سوتے آدمی کی حالتِ خواب کے عمل [1]

پہلے گزر چکا ہے کہ عقل اور فرشتے اپنی ساخت کے لحاظ سے ایک ہیں۔ ان میں صنفی فرق ہے۔ فرشتے بال و پر رکھتے ہیں اور عقل بال و پر سے خالی ہے۔ اپنی ساخت میں اشتراک کے باعث ایک دوسرے کے معاون اور پشت پناہ ہیں۔ جہاں عقل کا یہ فرض ہے کہ وہ انسان کی مُمِد و معاون ہو اور اُس کی اطاعت کرے وہاں یہی فرض فرشتوں پر بھی عائد ہے کہ وہ اُس کے مددگار اور فرماں بردار رہیں۔ فرشتوں نے حضرت آدم کو سجدہ کر کے اقرار کر لیا کہ وہ انسان کے مطیع

---

[1] فیہ ما فیہ ص ۲۰۴۔

رہیں گے اُن کا سجدہ گویا عقل کا بھی سجدہ تھا اور اُس کی طرف سے بھی اظہار:

آں ملک با عقل چوں یک گوہرند — در پے ہم ہمچو دنبال و سرند

آں ملک چوں مرغ بال و پر گرفت — ویں خرد بگذاشت پر او فر گرفت

لاجرم ہر دو مناصر آمدند — ہر دو خوش رو پشت ہمدیگر شدند

ہم ملک ہم عقل حق را واجدے — ہر دو آدم را معین و ساجدے

یہ انسان کی اعانت ہے کہ جب خیر و شر سامنے ہوں تو فرشتے انسانی ضمیر کو جھنجھوڑ کر رکھ دیتے ہیں اور خیر کو اُس کے تمام نیک پہلوؤں کے ساتھ اس کے سامنے لے آتے ہیں اور آمادہ کرتے ہیں کہ وہ خیر کو اختیار کرے۔ وہ خبردار کرتے ہیں کہ کونسی راہ بہتر ہے، فلاح کا رستہ کونسا ہے اور ہلاکت کا کونسا:

واں فرشتہ خیرہا، بر رغم دیو — عرضہ دارد، میکند در دل غریو

تا بجنبد اختیارِ خیر تو — زانکہ پیش از عرضہ خفتہ است ایں دو خو

عقل کی طرح فرشتوں کے علم کا ماخذ بھی لوحِ محفوظ ہے۔ ہر صبح دن بھر کا علم اُس سے حاصل کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اسرارِ حق سے اُن کو واقفیت انسان کے ذریعے سے ہوئی ہے اور ان کا انسان سے اُستادی اور شاگردی کا رشتہ ہے:

درسِ آدم را فرشتہ مشتری — محرم درسش نہ دیو ست و پری

آدم اَنبِئہُم بِاَسمَا درس گو — شرح کن اسرارِ حق را مو بمو

انسان کی طرح ملائکہ بھی ایک مرتبے کے نہیں، بعض بعض سے برتر ہیں:

خود ملائک نیز ناہمتا بُدند — زیں سبب بر آسماں صف صف شُدند

مولانا کے یہاں ایسے اشارے بھی ملتے ہیں جن سے مترشح ہوتا ہے کہ فرشتے خود انسان کی خیر کی قوتوں کا نام ہے ان کی اپنی منفرد اور مستقل ہستی نہیں۔ جان د رواں کی طرح اُن کی ہستی انسانی ہستی کی تابع ہے اور ان کا تمثل انسانی صورت

کا مرہون ہے اور اپنے ہم گوہر عقل کی طرح اِن کی ہستی بھی انسانی تعلق سے ہے عقل اور فرشتے کی یک گوہری پر مولانا کے زور دینے کا باعث ہو سکتا ہے کہ یہی خیال ہو صنفی فرق کی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ عقل پر مادّیت کا تسلّط ہو سکتا ہے اور وہ انسان کو ہلاکت کے گہرے غاروں میں گرا سکتی ہے لیکن یہ قوّت جس کا نام فرشتہ ہے، اُس پر مادیت کا غلبہ نہیں ہو سکتا اور وہ ہمیشہ خیر کی طرف ہی انگیز کرتی ہے۔ بہر حال مولانا کا اپنا موقف یہ ہے :-

آں ملائک جملہ عقل و جاں بُدند جانِ نو آمد کہ جسم آں شدند
از سعادت چوں بر آں جاں بزدند ہمچو تن آں روح را خادم شدند

"فیہ مافیہ" میں ہے کہ کسی نے مولانا سے سوال کیا ہے کہ ابھی حضرتِ آدم پیدا نہیں ہوئے، خوں ریزی نہیں ہوئی اور نہ فساد برپا ہوا پھر فرشتوں نے کیسے فساد و خوں ریزی کو پیش کر کے اعتراض کر دیا اور خلقِ آدم سے باز رکھنے کی کوشش کی۔ مولانا نے اس مسلمہ عقیدے کو بنیاد بنا کر کہ وہ خیر محض ہیں اور عقلِ خالص اور غیر مختار ہیں یہ جواب دیا ہے کہ یہ حقیقی مکالمہ نہیں ہے بلکہ محض اس حقیقت کا اظہار ہے کہ فرشتوں جیسی مخلوق کی موجودگی میں جن کا کام تسبیح و تہلیل ہے، حضرت آدم کی آفرینش اور ان کو خلافت بخشی، بزبانِ حال اعتراض تھا، باری تعالیٰ نے تقاضائے حال کو سوال کی صورت دے کر جواب دیا ہے۔ ہماری روز مرّہ کی زندگی میں اس کی مثال شعرا کے وہ تاثرات ہیں جن کو غیر ذی عقل بلکہ غیر ذی روح کی زبان سے یہ ادا کرتے ہیں اور حالت کے تقاضے کو اُن کی طرف سے اظہارِ خیال کے طور پر پیش کرتے ہیں [1]

---

[1] فیہ مافیہ ص ۲۰۴

انسان زندہ جواہر کے اقسام سہ گانہ میں انسان تیسری قسم ہے۔ اپنی فطرت میں یہ روح و جسد کا مجموعہ ہے؛ نیم فرشتہ اور نیم حیوان، اپنی ملکوتی فطرت کے باعث اس کا میلان عالم علوی کی طرف رہتا ہے لیکن اُس کی حیوانی نہاد اُس کو عالمِ سفلی کی طرف کھینچتی ہے۔ اِن دونوں میلانوں میں کشمکش اس وقت تک جاری رہتی ہے جب تک کوئی ایک میلان دوسرے کو بالکل مغلوب کر دے اور ایک فطرت دوسری فطرت کو پوری طرح کمزور کر دے؛

آں سیُوم ہست آدم زادہ و بشر — از فرشتہ نیمے و نیمش ز خر
نیم خر خود مائلِ سفلی بود — نیم دیگر مائلِ علوی بود
تا کدامیں غالب آید در نبرد — زیں دوگانہ تا کدامیں برد نرد

اگر عقل و خیر غالب ہو گئے تو فرشتے سے افضل ہے اگر نفسانی خواہشیں مسلط ہو گئیں تو حیوان سے بدتر؛

عقل گر غالب شود پس شد فزوں — از ملائک ایں بشر در آزموں
شہوت ار غالب شود پس کمتر ست — از بہائم ایں بشر زاں کابتر ست

ان متضاد میلانوں کی وجہ سے انسان تین ٹکڑیوں میں بٹ گیا، فرشتۂ محض، خرِ محض اور دونوں کے درمیان معلق؛

یک گرہ مستغرق مطلق شدہ — ہمچو عیسیٰ با ملک ملحق شدہ
قسم دیگر با خراں ملحق شدند — خشم محض و شہوت مطلق شدند
ماند یک قسم دگر اندر جہاد — نیم حیوان نیم حے بارشاد

چونکہ انسان خالص فرشتہ نہیں ہے، اس میں مادیت کی آلودگیاں ہیں، جسم رکھتا ہے اس لیے اپنے حسّی وجود میں مکانی بھی ہے اور زمانی بھی لیکن اپنے جوہر اور اپنی معنوی حقیقت میں نہ مکانی ہے نہ زمانی؛

تو مکانی اصل تو در لامکاں   ایں دکاں بر بند و بکشا آں دکاں

یہ جوہرِ انسانیت اور اصل حقیقت نور خالص، بسیط اور بے جز ہے، وحدانی، یک سر یکساں:

مُنبسِط بودیم و یک جوہر ہمہ   بے سر و پا بدیم، آں سر ہمہ

معنیٰ کا صورت سے، لامکانی کا مکان سے تعلق ہوا۔ تجزی اور تقسیم پیدا ہوگئی۔ جسدی ساحل کے کناروں، خموں، آڑے ترچھے خطوں اور گہری اُتھلی سطحوں نے بے کراں آبِ صاف کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا، سر و پا پیدا کر دیے، نورِ خالص کنگوروں اور قوسوں میں تقسیم ہوگیا، تاریک سایوں نے روشنی کو پارہ پارہ بنا دیا:

چوں بصورت آمد آں نور سرہ   شد عدد چوں سایہائے کنگرہ

انسان کی کمزوری یہ ہے کہ وہ اس عارضی تعلق کو اہمیت دیتا ہے اور اُسی کو اپنی دلچسپی کا مرکز بنائے ہوئے ہے۔ یہ باور نہیں کرنا چاہتا کہ عنصری عالم سے اُس کے صرف تاریک رُخ کا تعلق ہے، اُس کا روشن رُخ اور یہی اُس کا حقیقی رُخ ہے، عالم بالا سے متعلق ہے، عالم سفلی سے اس کے فقط جسم کو وابستگی ہے، اُس کی اصل حقیقت کو نہیں:

جسم خاکت را دریں جا بافتند   نور پاکت را در آنجا تافتند

جسم تو ایک خاص منزل تک پہنچنے کی سواری ہے، یا آگے بڑھنے کے لیے ایک مرحلہ ہے:

صورتت خر گاہ و آں معنی ست ترک   معنیت ملاح داں صورت چو فلک

ملاح کے اشاروں سے بے پرواہ، نورانی میلانوں سے بے نیاز اور لامکانی رجحانوں سے رو گرداں۔ چنانچہ لامکانی بلندیوں کے بجائے مکانی پستیوں میں برابر اُترتا چلا جاتا ہے:

روح مے بردت سوئے چرخ بریں   سوئے آب و گل شدی در اسفلیں

پس تو خود را مسخ کردی زیں سفول ۔ زاں وجودے کہ بُد آں رشکِ عقول

مسجودِ ملائک ہونا جو انسان کی ازلی خصوصیت اور اس کا آبائی ورثہ ہے :

یک نشانِ آدم آں بُد از ازل ۔ کہ ملائک سر نہندش از محل

اس کی وجہ اُس کی خاکی نہاد اور عنصری ساخت نہیں ہے بلکہ اُس کی خلقی نورانیت ہے، اگر نورِ ایزدی کی گیرائی اور جذب ہے تو یہ مسجودِ ملائک اور برگزیدۂ خلق ہے ورنہ راندۂ درگاہ اور بارگاہِ شیطانی پر جبہ سا :

آدمی چوں نور گیرد از خدا ۔ ہست مسجودِ ملائک ز اجتبا

اُس کی نشو و نما اسی نور سے ہے۔ اُس کے معنوی وجود کے لیے وہ غذائیں جو حسّی یا حیوانی نشو و نما میں مفید ہیں، بالکل ناکارہ اور نامناسب ہیں :

قوتِ اصلی بشر نورِ خدا است ۔ قوتِ حیوانی مرا ورا ناسزا است

تاہم انسان کی انسانیت کا مدار اس کی صورت پر ہے۔ بغیر صورت کے اُس کو انسان نہیں کہا جا سکتا اور اس لحاظ سے اُس کی انسانیت میں صورت کو اولیت حاصل ہے۔ جان اصل، مغز اور حقیقی جوہر ہونے کے باوجود آدمیت کی حیثیت میں دوسرے درجے کی اہمیت رکھتی ہے :

اول ہر آدمی خود صورت ست ۔ بعد ازاں جان کو جمال سیرت ست

اُس کی صوری اور جسدی حیثیت مرد و زن کے قِران کا نتیجہ ہے اِس قِران نے دو متضاد میلان رکھنے والے جوہروں کو ایک دوسرے سے وابستہ کر دیا ہے۔ مادّی جز مادّیت اور پستی کی طرف مائل ہے اور غیر مادّی جوہر تجرّد اور بلندی کا طالب :

میل جاں در حکمت ست و در علوم ۔ میلِ تن در باغ و راغ ست و کروم

میل جاں اندر ترقّی و شرف ۔ میل تن در کسب اسباب علف

دیکھنے میں آدمی آدمی سب برابر ہیں لیکن اپنے اِن میلانوں کے لحاظ سے سب

مختلف ہیں ؛ اُن کی خصوصیتیں الگ الگ ہیں :

برگہائے جسمہا مانندہ اند | لیک ہر جانے بریسے زندہ اند
خلق در بازار یکساں مے روند | آں یکے در ذوق و دیگر دردمند
ہمچناں در مرگ یکساں مے رویم | نیم در خسران و نیمے خسرویم

انسان اپنی اسی جامعیت کے باعث مقصدِ کائنات ہے، کائنات فرع ہے اور وہ اصل، کائنات عرض ہے اور یہ جوہر۔ یہ مخدوم ہے اور کائنات خادم، عقل و خرد اُس کی غلام :

جوہرست انسان و چرخ او را عرض | جملہ فرع و سایہ اند و او غرض

وہ بظاہر کمزور اور عاجز ہے کہ مچھّر بھی بے قرار کر دیتا ہے لیکن اس کا باطن ساتوں آسمانوں کو اپنے گھیرے میں لیے ہوئے ہے :

ظاہرش را پشہ مے آرد بچرخ | باطنش باشد محیط ہفت چرخ

خدا کی ساری خدائی میں " لقد کرّمنا " کا تاج اس کے سر پر سجا، کیونکہ مشتِ خاک ہوتے ہوئے محض اپنی باطنی طاقت سے آسمان اور ستاروں سے بڑھ گیا :

آدمی بسرشتہ از یک مشتِ گل | بر گذشت از چرخ واز کوکب بدل
"ہیچ کرّمنا" شنید ایں آسماں | کہ شنید ایں آدمیِ پر غماں

یہی ایسی ہستی ہے جو عقل و شعور، رائے و تدبیر رکھتی ہے ؛ یعنی انسانی روح رکھتی ہے :

تو نگوئی من بگویم در بیاں | عقل و حس و درک و تدبیرست جاں

چنانچہ امانتِ الٰہی کا امین بنا۔ امانت الٰہی کے اس بار کو اُٹھانے کی کسی میں ہمت نہ تھی، انسان کے ہی کاندھے تھے جو اِس بار کے متحمل ہوئے، اُس نے اپنی عقل و حس اور ادراک و شعور کے بھروسے پر اُس بوجھ کو اُٹھا لیا جس کے

اُٹھانے سے پہاڑوں، زمینوں اور آسمانوں نے انکار کر دیا تھا اور خوف زدہ ہو گئے تھے

در نبی بشنو بیانش از خدا　　　آیتِ اَشْفَقْنَ اَنْ یَّحْمِلْنَهَا

مولانا کے نزدیک یہ امانتِ الٰہی اختیار و ارادہ ہے جو آدمی کو دیا گیا ہے۔ کونسی راہ فلاح کی ہے اور کونسی تباہی اور بربادی کی، اس کا فیصلہ کرنا خود انسان کا کام ہے۔ اُس کے لیے فطری طور پر کوئی مقررہ رستہ نہیں ہے جس پر وہ خود بخود جبری طور پر آسمان و زمین کی طرح چلتا رہے۔ یہ تردد کہ یہ بہتر ہے یا وہ، انسان کے ہی دل میں پیدا ہوتا ہے اور اس کو کوئی ایک رستہ متعین کرنا پڑتا ہے، خوف و امید کے ملے جلے جذبات و احساسات کے ساتھ:

ایں تردد ہست در دل چوں وَغا　　　کایں بود بہ یا کہ آں حالے مرا

در تردد مے زند بر ہم دِگر　　　خوف امید و بہی در کرّ و فر

انسان باری تعالیٰ کا پرتو ہے، اُس کی صورت باری تعالیٰ کی صورت کا عکس ہے، اس کی صفتیں باری تعالیٰ کی صفتوں کا سایہ ہیں۔ باری تعالیٰ کے احکام کا بھی مظہر ہے؛ آدمی بھی چاہتا ہے کہ ساری دنیا اُس کی خواہشوں کو پورا کرے، اس کے احکام کی تعمیل کرے، اس کے دوستوں سے دوستی رکھے، اُس کے دشمنوں سے دشمنی برتے۔ یہ سب باری تعالیٰ کے اوصاف ہیں جو آدمی میں جلوہ گر ہیں "خُلِقَ آدمُ علیٰ صورتہ" کے یہی معنیٰ ہیں کہ انسان باری تعالیٰ کے اوصاف و احکام کے مطابق بنایا گیا ہے۔ یہ انسان کا ذاتی نقص ہے کہ اُس میں باری تعالیٰ کے تمام احکام اور اوصاف نمایاں نہیں ہو سکتے لیکن جو ہیں وہ اُسی کے احکام اور اوصاف کا عکس ہیں[1]

خلق ما بر صورتِ خود کرد حق[2]　　　وصف ما از وصف او گیرد سبق

---

[1] فیہ مافیہ ص ۲۳۱۔ [2] التشرف بمعرفۃ حدیث التصوف ص ۷۷۔

دیکھنے میں بہت چھوٹی حقیقت ہے لیکن کائنات میں جو کچھ ہے وہ سب اس چھوٹی سی ہستی میں چھوٹے پیمانے پر موجود ہے، اسی لیے اسے عالمِ اصغر کہا جاتا ہے۔ یہ اس کی صوری حیثیت ہے جہاں تک اس کی معنوی حقیقت کا تعلق ہے عالمِ اکبر یہ ہے اور کائنات عالمِ اصغر۔ یہ اپنے اندر اس کائنات سے بھی بڑی دنیا رکھتا ہے:

پس بصورت عالمِ صغریٰ توئی　　　پس بمعنی عالمِ کبریٰ توئی

دُنیائے کثیف ہی نہیں بلکہ عالمِ لطیف بھی اس کے باطن میں نہاں ہے۔ سیکڑوں جبرئیل اس میں سمائے ہوئے ہیں:

اے ہزاراں جبرئیل اندر بشر　　　اے مسیحانِ نہاں در جوف خر

وہ گنج ربانی کا مخزن ہے۔ اُس کے زندانِ تن میں معشوقِ الٰہی مخفی ہے:

اے حبیب اللہ نہاں در غارِ تن　　　گنج ربانی نہاں در مار تن

انسان کے ارتقائی تغیّرات

انسان عدم سے وجود میں آیا اور برابر ترقی کرتا چلا گیا، اُس کی ترقیوں کی بھی کوئی انتہا نہیں ہے[1] پہلے عنصری صورت اختیار کی، آگ، خاک اور باد کی صورت میں رہا پھر اس بسیط عنصری صورت سے ترقی کی اور آگے کی صورتیں قبول کیں، ہر بعد کی صورت پہلی سے بہتر اور برتر:

تو ازاں روزے کہ در ہست آمدی　　　آتشی یا خاک یا بادے بدی

گر بداں حالت ترا بودے بقا　　　کے رسیدے مر ترا ایں ارتقا

از مبدّلِ ہستی اول نماند　　　ہستیِ دیگر بجائے او نشاند

ہم چنیں تا صد ہزاراں ہستہا　　　بعد یک دیگر، دوم بہ ز ابتدا

---

[1] فیہ مافیہ ص ۲۳۔

چنانچہ عنصری سادگی سے ترکیب میں قدم رکھا اور جمادات کی صورت اختیار کی، نباتات کی غذا بن کر نباتات میں بدلا، نباتات، حیوانات میں تبدیل ہوئے:

آمدہ اول باقلیم جماد — وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد — وز جمادی یاد نا ورد از نبرد
در نباتی چوں بحیوانی فتاد — نامدش حال نباتی ہیچ یاد

نطفہ مردہ کی صورت ہوئی:

شکر از نے، میوہ از چوب آوری — از منی مردہ بت خوب آوری

رحم مادر میں تخم کی طرح جڑ پکڑی اور نباتات کی طرح نشو و نما شروع ہو گئی، حس و حرکت پیدا ہوئی اور حیوان ہوا اور پھر انسانی صورت پیدا ہوئی:

از جمادی مردم و نامی شدم — در نما مردم بحیواں سر زدم!
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چہ ترسم! کے زمردن کم شدم

انسان کو اپنی یہ چھوڑی ہوئی منزلیں یاد نہیں ہیں بالکل اسی طرح جس طرح:

سالہا مردیکہ در شہرے بود — یک زمان کش چشم در خوابے شود
شہر دیگر بیند او پر نیک و بد — ہیچ در یادش نیاید شہر خود
کہ من آنجا بودہ ام، ایں شہر نو — نیست آنِ من در ینجا ام گرو
بل چناں داند کہ خود پیوستہ او — ہمدریں شہرش بود ابداع و خو

انسان کی جمادات نباتات اور حیوانات سے رغبت کی وجہ یہی ہے کہ وہ اس کی ابتدائی منزلوں کے ساتھی ہیں[1] تاہم اس کا یہ نسیان اور بھول دائم نہیں

---

[1] مولانا نے صرف نباتات سے انسانی رغبت کو نباتاتی زندگی کی یادگار بتایا ہے لیکن انسان کو حیوانات اور جمادات سے بھی یکساں رغبت ہے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

ہے۔ وقت آئے گا کہ قدرت سب کی یاددہانی کردے گی اور اپنی ہر تبدیلی اُسے یاد آجائے گی اور وہ اپنی گذشتہ حالتوں کی پستی محسوس کرکے اُن پر ہنسے گا:

گرچہ خفتہ گشت وشد ناسی زپیش   کے گذارندش دراں نسیانِ خویش
بازازاں خوابش بہ بیداری کشند   تاکند بر حالتِ خود ریشخند

یہ بشری زندگی بھی ہمیشہ رہنے والی نہیں۔ اس منزل کی موت ویسی ہی موت ہے، جیسی پہلی منزلوں کی موتیں، جن کے بعد پہلے سے برتر زندگیاں آتی رہی ہیں۔ اس موت سے اس کا جسم سے تعلق ختم ہوگیا اور اُس نے ملکوتی زندگی میں قدم رکھا اور اب نئی قسم کی زندگی شروع ہوئی:

جملہ دیگر بمیرم از بشر   تا برآرم از ملائک بال و پر

یہ ملکوتی صورت بھی باقی رہنے والی نہیں ہے، کُلُّ شَیْءٍ ھَالِکٌ اِلَّا وَجْھَہٗ ذاتِ باری کے علاوہ ہر شے فانی ہے۔ لیکن اُس کے بعد کی آنے والی صورتیں ناقابلِ تصوّر ہیں۔ اپنی اس منزل میں ہم انھیں نہیں سوچ سکتے:

وز ملک ہم بایدم جستن ز جو   کُلُّ شَیْءٍ ھَالِکٌ اِلَّا وَجْھَہٗ
بار دیگر از ملک قرباں شوم   آنچہ اندر وہم ناید آں شوم

اب ملکِ عدم کی منزلیں شروع ہوتی ہیں، چلنے والے کے نقشِ قدم کنارے تک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اس لیے اِن رغبتوں کو بھی جماداتی اور حیواناتی زندگی کی یادگار ہونا چاہیے۔ ان کی توجیہہ کے عام ہونے کی وجہ سے میں نے نباتات وحیوانات کو شامل کردیا ہے۔ مولانا نے صرف اتنا کہا ہے کہ نباتی زندگی سے انسان حیوانی زندگی میں پہنچا تو نباتی زندگی کی یاد بالکل جاتی رہی:

جز ہماں میلے کہ دارد سوے آں   خاصہ در وقت بہار و ضیمراں

ملتے ہیں۔ دریائے عدم میں نشانِ پا کون دیکھے، کس کو دکھائے اور کہاں سے دکھائے:

نا لبِ بحر این نشانِ پا ہاست   پس نشان پا درون بحر لاست

منزلیں اور مرحلے آگے بھی ہیں اور چلنے والا چل رہا ہے لیکن نہ اُن کا نام ہے نہ نشان:

نیست پیدا اندران رہ پا و گام   نے نشان ست آں منازل را نہ نام

مکان سے لامکاں تک جو فاصلہ ہے اس سے صدہا گونہ فاصلہ ملک عدم کی دو منزلوں میں ہے:

ہست صد چنداں میانِ منزلیں   آں طرف کز این تا بالائے این

مولانا نے انسان کے ارتقا کے اہم اور واضح مرحلوں کو بیان کر دیا ہے، اِن مرحلوں کی درمیانی منزلیں بھی ہیں اور ہزارہا ہیں "ہمچنیں تا صد ہزاراں ہستہا" اُن کی نہ تفصیل بیان کی ہے اور نہ کی جا سکتی ہے۔

مولانا پہلی صورت کے زوال کو مرگ، مُردم، اور رُجست، جیسے لفظوں سے تعبیر کرتے ہیں اور آنے والی صورت کے قبول کرنے کو روئیدگی، ہستیِ دیگر، سر زدن، شدن، رجعت اور نو شدن جیسے لفظوں سے بیان کرتے ہیں مولانا کے دیوان کے شعر:-

ہفت صد ہفتاد قالب دیدہ ام   ہمچو سبزہ بارہا روئیدہ ام

اِس اندازِ بیان کی روشنی میں انسان کے ارتقائی منازل کا شاعرانہ بیان سمجھنا چاہیے۔ عقیدۂ تناسخ سے اِس کو کوئی واسطہ نہیں۔ یہ سیکڑوں قالب انسانی ارتقا کے یہی مراحل اور اُن کے درمیانی پڑاو ہیں جن کو مولانا نے مثنوی اور فیہ مافیہ میں بیان کر دیا ہے۔

انسانی حِسّ مولانا کے نزدیک ہماری ظاہری حِسّیں؛ لمس، ذوق، شم، سمع و بصر ہمارے جسمانی حاسّوں کی نہ جوہری اور ذاتی خاصیتیں ہیں

اور نہ اُن سے مخصوص۔ رحم مادر میں جسمانی حاسّے موجود لیکن جنین بعض حسوں سے محروم ہوتا ہے، سوتے میں جسمانی حاسّے معطّل ہوتے ہیں اور آدمی خواب دیکھتا ہے اور اپنی حسّوں کو بیدار اور برسرِ عمل پاتا ہے:

جسم را چشمے نبود اول یقیں — در رحم بود او جنین گوشتین

علّتِ دیدن مدان پیہ اے پسر — ورنہ خواب اندر ندیدے کس صور

آں پری و دیو مے بیند شبیہ — نیست اندر دیدگانِ ہر دو پیہ

حسّیں اپنی الگ ہستی رکھتی ہیں اور جسمانی حاسے اپنا الگ وجود۔ اِن دو الگ الگ چیزوں کا ربط و تعلق باری تعالیٰ کی قدرت ہے:

نور را با پیہ خود نسبت نبود — نسبتش بخشید خلّاق و دود

باری تعالیٰ نے ان بے تعلق اور بے جوڑ ہستیوں میں جو تعلق پیدا کیا ہے وہ مجہول اور بے چوں ہے:

نسبت ایں فرعہا با اصلہا — ہست بے چوں ارچہ دادش وصلہا

مولانا انسانی حِسّوں کو ظاہری حِسّوں تک محدود نہیں سمجھتے۔ ظاہری حسّوں کے علاوہ کچھ اور حسیں بھی انسان میں ہیں جو ان ظاہری حسّوں سے زیادہ لطیف، زیادہ گہری، زیادہ وسیع اور حاوی ہیں:

ظاہری حواسِ پنجگانہ انسان کے حواسِ پنجگانہ آپس میں ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہیں، ایک کی قوت دوسرے کی تقویت کی باعث ہے، ان سب کی اصل اور ان کا سرچشمہ دوسری جگہ ہے جو اِن سے بالاتر ہے:

پنج حسّ در ہم دگر پیوستہ اند — رستہ ایں ہر پنج از اصل بلند

قوّتِ یک قوّت باقی شود — مابقی را ہر یکے ساقی شود

ایک سر چشمے سے پھوٹنے کے باوجود اُن کے عمل اور اُن کے مقام الگ الگ ہیں ایک حِس دوسری حِس کا کام نہیں دیتی نہ ایک کے میدانِ عمل میں دوسری کا عمل دخل ہے:

جملہ عالم گر بود نور و صور — چشم را باشد ازاں خوبی خبر

چشم بستی گوش مے آری بہ پیش — تا نمائی زلف و رخسارہ بتیش

گوش گوید من بصورت نگروم — صورت ار بانگے زند من بشنوم

ہیں بیا بینی یہ ہیں ایں خوب را! — نیست بینی درخورایں مطلوب را

حواسِ ظاہری کی خاصیت ہے کہ کسی حاسّے میں فساد آجائے تو اُس کے محسوسات اس فساد سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتے:

باز حِس کژ نہ بیند غیر کژ — خواہ کژ غژ پیش او یا راست غژ

جسمانی حواس کی نشو و نما تاریک مادّے سے ہوتی ہے کہ "حس ابدان قوتِ ظلمت مے خورد"، اس لیے اُن کا احساس کامل اور پوری طرح اپنے محسوس پر حاوی نہیں ہوتا، جزوی اور یک طرفی ہوتا ہے، اِن کا احساس اُن روایتی اندھوں کی طرح ہے جو ہاتھی کو ہر طرف سے ٹٹولتے ہیں لیکن ہاتھی کو محسوس نہیں کر پاتے:

چشمِ حس ہمچوں کفِ دست است و بس — نیست کف را بر کلِ او دست رس

جب تک جسم رہتا ہے یہ حواس رہتے ہیں جسم فنا ہوا اور یہ حواس گئے، چنانچہ محشر میں جب یہ جسم بالکل فنا ہو جائے گا اُس کی یہ حسیں بھی فنا ہو جائیں گی اور کچھ دوسری حسیں نمودار ہوں گی:

جملہ حسہائے بشر ہم بے بقاست — زانکہ پیشِ نورِ روزِ حشر لاست

باطنی حواس پنجگانہ

حواسِ ظاہری میں انسان اور دوسرے جان دار سب برابر ہیں۔ اِن حسوں میں انسان کو اُن پر

پر کوئی برتری نہیں۔ "لقد کرّمنا بنی آدم" کا تقاضا ہے کہ اُس میں کچھ ایسی حسّیں ہوں جو دوسرے جان داروں سے زیادہ اور برتر ہوں، یہ بہتر اور برتر اُس کے باطنی حواس ہیں۔ عام حسّیں عرفانِ باری میں بکار آمد نہیں اور عرفانِ باری یا عبادتِ الٰہی، انسانی آفرینش کا اصل مقصد ہے۔ عرفانِ باری میں کام آنے والی یہی باطنی حسّیں ہیں۔

گر بدیدے حسِّ حیواں شاہ را | پس بدیدے گاو و خر اللہ را
گر نبودے حسِّ دیگر مر ترا | جز حسِ حیواں از بیرون ہوا
پس بنی آدم مکرّم کے بُدے | کے بحسِّ مشترک محرم بدے

انسان کی یہ امتیازی حسیں پانچ ہیں؛ ہر ظاہری حس کے مقابل ایک باطنی حس۔ فائدے اور منفعت میں ظاہری حسیں تانبا ہیں تو باطنی حسیں زرِ خالص۔ ظاہری حسیں جسم کی حسیں ہیں تو باطنی جان کی۔ باطنی حسوں کی نشوونما نور سے ہے کہ "حسِّ جاں از آفتابے مے چرد" اس لیے وہ زیادہ روشن اور زیادہ دور رس ہیں:

پنج حسّے ہست جز ایں پنج حس | آں چو زرِّ سُرخ ویں حسّہا چو مس

یہ باطنی حسیں کسی خاص حاسّے اور خاص شعور سے مخصوص نہیں، ایک حاسّے سے دوسرے حاسّے کا کام لیا جا سکتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ جسم سے تعلق چھوڑ دیا جائے۔

پس بدانی چونکہ رستی از بدن | گوش و بینی چشم مے تاند شدن

باطنی حواس کا میدانِ عمل ظاہری حواس کے میدان سے زیادہ وسیع ہے، یہ آنکھیں سامنے ہی نہیں بلکہ اس کے چہرے کو بھی دیکھ سکتی ہیں جس کی یہ آنکھیں ہیں:

آں کسے کہ او بہ بیند روئے خویش | نور او از نورِ خلقاں ست بیش
نورِ حسّی نبود آں نورے کہ او | روئے خود محسوس بیند پیش رو

باطنی حسّوں کے الگ اور مستقل حاسّے نہیں ہیں نہ یہ خود الگ اور مستقل حسیں ہیں ہماری عام ظاہری حسوں میں مقدرتِ حس کی زیادتی، وسعت، دور رسی اور

قیدِ مقام سے آزادی کے ساتھ ساتھ غیر حسّی حقیقتوں کا احساس، باطنی حسّوں کی علامت ہے۔ ہمارے ظاہری حاسوں میں یہ خصوصیتیں پیدا ہو جائیں تو وہ باطنی حواس اور باطنی حسیں ہیں گویا یہ ظاہری حسوں کی کایا پلیٹ اور اُن کا انقلاب ہے:

باش تا حسہائے تو مبدل شود　　　تا بہ بینی شان و مشکل حل شود

یہ حقیقتوں کو اُن کے معروف اور عادی اسباب سے الگ اور سببِ حقیقی سے وابستہ دیکھتی ہیں:۔

بے سبب بیند چو دیدہ شد گزار　　　تو کہ در حسّی سبب را گوش دار

یہ باطنی حس تھی کہ اہلِ بدر نے کفار کے کیفی نقص کو عددی کمی کی صورت میں دیکھا، باری تعالیٰ نے کفار کی بے یقینی، کم ہمتی، طمع اور حسد جیسی باطنی کیفیتوں کو ان کی تعداد کی کمی میں بدل دیا؛ اُن کی جنگجوئی کی کمزوری چیندگی کی کمزوری محسوس ہوئی اور اہلِ بدر کی طاقتِ مقابلہ بڑھ گئی، حوصلوں میں اضافہ ہو گیا گویا ایک حقیقت فی الواقع دوسری حقیقت میں تحویل ہو گئی۔ یہ تخیلی نظر بندی نہ تھی بلکہ حقیقت اور واقعہ تھا جس کو اُن کے لیے محسوس بنا دیا گیا:

مشرکان را در دو چشم اہلِ بدر　　　کم نمودہ، تا ندارند، ہیچ قدر

ایں تسقسط نیست تقلیب خدا است　　　مے نماید کہ حقیقتہا کجا ست

اِن حسوں کی خاصیت ہے کہ کسی ایک کی تحویل سب کی تحویل ہے اور کسی ایک کا احساس سب کا احساس ہے:

چوں یکے حس در روش بکشاد بند　　　ما بقی حسہا ہمہ مبدل شوند

چوں یکے حس غیر محسوسات دید　　　گشت غیبے بر ہمہ حسہا پدید

اِن غیر معمولی حسوں کو حاصل کرنے کے لیے بشری حسوں سے رہائی پانی ضروری ہے۔ یہ نورِ حق ہے جس سے حواس منوّر ہو جاتے ہیں بلکہ خود حق تعالیٰ کے حواس

بن جاتے ہیں۔ ان کی تاثیر اور فعالی حق تعالیٰ کی تاثیر اور فعالی ہے، یہ محض ذریعہ اور آلہ ہیں، عام نظروں کو انسانی فعل انسانی حواس کا عمل معلوم ہوتا ہے جبکہ واقع میں وہ صرف محل اور قابل بن جاتے ہیں:

چوں بمردم از حواس بوالبشر　　حق مرا شد سمع و ادراک و بصر

چنانچہ انسانی جسم کی موت و حیات کا ان کے عمل پر کوئی اثر نہیں پڑتا:

گر بمیرد نور او باقی بود　　زانکہ دیدش دیدِ خلّاقی بود

یہ حسّیں انبیا علیہم السلام کے اندرونی اور روحانی نغموں تک کو محسوس کر لیتی ہیں اور یہ حسیں رکھنے والے اُن سے بھی فیض حاصل کرتے ہیں جبکہ عوام اُن کی صرف ظاہری تعلیم سے مستفید ہوتے ہیں:

انبیا را در دروں ہم نغمہاست　　طالبان را زاں حیات بے بہاست
نشنود آں نغمہا را گوش حس　　کز ستمہا گوش حس باشد نجس

انسانی علم یہ گزر چکا ہے کہ روح کی خاصیت علم و دانش ہے کہ "جاں نباشد جز خبر در آزموں" غفلت اور جہالت کا باعث مادہ یا بدن ہے کہ "غفلت از تن بود" ہمہ علم و دانش روح پر مادے کے تاریک پردے پڑے ہیں۔ یہ پردے اُٹھے اور علم کا مہر درخشاں اپنی پوری آب و تاب سے نمایاں ہوا۔ چنانچہ انسانی علم کوئی نئی حقیقت نہیں جس کو حاصل کرنا پڑے وہ اُس کی سرشت ہے۔ اُس کا روحانی جوہر مادّی آلودگیوں سے دُھندلا اور جسمانی رنگوں سے رنگین ہو گیا ہے اس لیے علوم و حقائق جو اُس کی فطرت ہیں، نمایاں نہیں ہو پاتے۔ اُس کی یہ غفلت اور جہالت خلقی نہیں ہے بلکہ عارضی ہے اور دور ہو سکتی ہے حضراتِ انبیاء و اولیا اُس کی اس عارضی غفلت و جہالت کو دور کرنے کے لیے بھیجے جاتے ہیں۔

اِن بزرگوں کی روحانیت عظیم اور بہت صاف و شفاف ہوتی ہے۔ جہاں تاریک اور ناصاف روحوں کا اُن سے سامنا ہوا کہ خوش بخت روحیں دیکھتے ہی پہچان گئیں کہ یہی ہماری جنس اور حقیقت ہے اور ان سے وابستہ ہوگئیں۔ ان عظیم اور صاف روحوں سے مل کر یہ خود بھی صاف ہوجاتی ہیں اور علوم و حقائق ان میں نمایاں ہونے لگتے ہیں۔ بدبخت روحیں اپنی تاریکی کو اپنی حقیقت کا امتیازی نشان سمجھ کر ان کو اجنبی اور غیر جنس یقین کر بیٹھتی ہیں اور ان سے بھاگتی ہیں۔ یہ غفلت و جہالت میں ڈوبی رہتی ہیں اور علوم و حقائق ان پر منکشف نہیں ہو پاتے۔[1]

مولانا کی اس تحقیق کی روشنی میں علم، افلاطون کا تذکّر اور یاد آوری ہے[2] جدید انکشاف اور نئی تحصیل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کے نزدیک جملہ علوم و اختراعات حضرات انبیا و اولیا پر منکشف ہونے والے حقائق ہیں، عقلِ انسانی کی کاوش نہیں، جیسا کہ عقل کی بحث میں گزر چکا ہے۔

الحانِ موسیقی کی تقریب سے مولانا نے اِس خیال کو ایک دوسرے پیرایے سے واضح کیا ہے کہ موسیقی کی تانوں سے ہمارے جوش و طرب کی وجہ یہ ہے کہ بہشت میں ہم حضرت آدم کے ساتھ اِن الحان سے لطف اندوز ہوچکے ہیں۔ دُنیا کے الحان میں اگرچہ وہ دلکشی اور طربناکی نہیں جس کا ہمیں بہشت میں تجربہ ہوچکا ہے کیونکہ یہ تاریک اور خاکی اجسام سے نکلتے ہیں اور اُن کا سرچشمہ لطائف بہشت ہیں تاہم یہ لحن ہماری روح میں سُنے ہوئے نغموں اور محسوس کیے ہوئے لحنوں کی یاد کو انگیز کر دیتے ہیں اور روحوں میں سنے ہوئے لحن اور نغمے کو ند

---

[1] فیہ مافیہ ص ۳۸، ۳۹۔ [2] فیڈو از افلاطون، ترجمہ جوویٹ شامل مجموعہ تصانیف افلاطون طبع سوم ص ۱۳۴۔

جاتے ہیں اور ہم جوش و طرب میں بھر جاتے ہیں گویا یہ الحان ہمارے لیے نئی آوازیں نہیں ہیں بلکہ پرانی آوازوں کی یادیں ہیں۔ پہلے عام حکما کا قول نقل کرتے ہیں اور پھر مولانا مومنوں کی زبان سے اپنا مشاہدہ بیان کرتے ہیں:

پس حکیماں گفتہ اند ایں لحنہا ! — از دوار چرخ بگرفتیم ما
بانگ گردشہاے چرخ ست اینکہ خلق — مے سرائیدش بہ طنبور و بحلق
مومناں گویند کآثار بہشت — نغز گردانید ہر آواز زشت
ما ہمہ اجزاے آدم بودہ ایم — در بہشت آں لحنہا بشنودہ ایم

ہماری جسمانی آلائشوں نے ہم سے ہمارے یقین سلب کر لیے ہیں لیکن پھر بھی ایک ہلکی سی اُن کی یاددہانی ہو جاتی ہے۔

گرچہ بر ما ریخت آب و گل شکے — یاد ماں آید از انہا اندکے
لیک چوں آمیخت با خاکِ کرب — کے دہد ایں زیر و ایں بم آں طرب
آب چوں آمیخت با بول و کمیز — گشت ز آمیزش مزاجش تلخ و تیز

تو بھی اس کا کچھ تو اثر باقی رہتا ہی ہے اور کم از کم غم و اندوہ کو دبانے کے لیے کافی ہوتا ہے:

چیز کے از آب ہستش در جسد — بول از اں رو آتشے را مے کشد
گر نجس شد آب ایں طبعش بماند — کآتش غم را بطبع خود نشاند

یقینی بلکہ حقیقی علم وہی علم ہے جو آدمی کی سرشت میں گندھا ہوا ہے اور اب تذکر اور یاد آوری سے زیادہ نہیں۔ استخراجی اور قیاسی علوم ظن و تخمین ہیں، صحیح بھی ہو سکتے ہیں اور غلط بھی:

علم جوئی از کتبہاے فسوس — ذوق خوے تو ز حلواے سبوس
بحرِ علمی، در نمی پنہاں شدہ — در سہ گز تن عالمی، حیراں شدہ

یہ ٹاپک ٹوئیاں ہیں اور وہ بصیرت اور بینائی لیکن اُس کے اُبھرنے کے لیے تن کی صفائی درکار ہے، جان بن کر جان کے ذریعے سے علوم جان کا شعور ممکن ہے :

جان شو و از راہِ جان، جان را شناس	یار بینش شو نہ فرزندِ قیاس

یہ علم انسان کے باطن میں ودیعت ہے، اُس کی چھاپ دل پر ہوتی ہے اور دل سے اس کا تعلق ہوتا ہے اس لیے وہ آدمی کا مددگار رہتا ہے۔ قیاسی اور تخمینی علوم مادیت سے تعلق رکھتے ہیں، اُن کی چھاپ بدن پر ہوتی ہے اس لیے وہ بوجھ ہوتے ہیں، انھیں لادے ہوئے چلنا پڑتا ہے :

علم چوں بر دل زند یارے شود	علم چوں بر تن زند بارے شود

یہ علم بے واسطہ ہوتا ہے اس لیے پایدار ہوتا ہے، کبھی زائل نہیں ہوتا :

علم کان نبود ز ہو بے واسطہ	آں نپاید ہمچو رنگ ماشطہ

یہی وہ علم تھا جو حضرت آدم کو نقوش و اصوات کے بغیر دیا گیا تھا اور وہی تمام علوم و معارف کی اصل ہے :

عَلَّمَ الاسماء بُدہ علم آدم را امام	لیک نے اندر لباس عین ولام
چوں نہاد از آب و گل بر سر کلاہ	گشت آں اسمائے جانی روسیاہ

حروف و نقوش کا جامہ پہنے بغیر حقیقتیں مادّی انسان کے لیے قابلِ ادراک نہیں لیکن یہ حروف و اصوات اگر ایک طرح سے توضیح کرتے ہیں تو سو طرح سے حقیقتوں کو مبہم بھی کر دیتے ہیں :

کہ نقابِ حرف و دم در خود کشید	تا شود بر آب و گل معنیٰ پدید
گرچہ از یک وجہ منطق کاشف ست	لیک از دہ وجہ دیگر، مکنف ست

عِلمُ الیقین اور عین الیقین

اہلِ تصوّف عموماً یقین کو علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین میں تقسیم کرتے ہیں۔ آنکھیں

بند ہوں اور آگ کی حرارت محسوس ہو رہی ہو، آگ کے ہونے کا یہ یقین علم الیقین ہے۔ آنکھوں سے دیکھ کر آگ کو محسوس کرنا عین الیقین ہے اور آگ میں بھسم ہو کر خود آگ ہو جانا حق الیقین ہے[1]

مولانا کے یہاں علم یقینی کے صرف دو درجے ہیں: علم الیقین اور عین الیقین مولانا کا علم الیقین ایک طرف عام اہل تصوف کے عین الیقین کو شامل ہے تو دوسری طرف یقینی خبر سے حاصل ہونے والے یقین کو۔ فرق یہ ہے کہ خبر سے حاصل ہونے والا علم خود حال نہیں ہے لیکن جہالت و غفلت اُس سے دُور ہو جاتی ہے اور بے علمی علم میں بدل جاتی ہے:

گوشِ دلّال ست و چشم اہلِ وصال | چشم صاحبِ حال و گوش اصحاب قال
در شنید گوش تبدیلِ صفات | در عیان دیدہا تبدیل ذات

آگ کے متعلق اگر علم الیقین پیدا ہو جائے خواہ یقینی خبر سے یا اس کی علامتوں سے تو اس کو پختہ سے پختہ بنانے کی کوشش برابر کرتے رہنا چاہیے لیکن عین الیقین کے لیے خود اس میں بھسم ہو کر آگ ہو جانا ضروری ہے:

تا نسوزی نیست آں عین الیقین | ایں یقیں خواہی در آتش در نشیں

علم الیقین کی پختگی خود بخود عین الیقین ہو جاتی ہے، سماعت خود دید کی صورت اختیار کر لیتی ہے:

مے کشد دانش بہ بینش اے علیم | گر یقیں بودے بدیدندے جحیم
دید زاید از یقیں بے امتہال | آں چناں کز ظن ہمی زاید خیال

---

[1] اشعۃ اللمعات از جامی شرح لمعہ ۲۴ بحوالہ شرح مثنوی از ولی محمد شامل حاشیہ مثنوی، دفتر دوم ص ۸۷۔

اندرِ الهاکُم بیان این بہ بیں	کہ شود علم الیقین عین الیقین

چنانچہ باری تعالیٰ کی تشبیہی اور تنزیہی صفات کا عین الیقین حاصل کرنے کے لیے جب تک اپنے آپ کو مٹا کر اُس کے ساتھ بقا نہ حاصل کر لی جائے اہلِ عرفان کے نزدیک اُس کو منزہ یا مشبّہ کہنا معتبر نہیں، بے معنی اور باطل ہے:

نامصور یا مصور گفتنت	باطل آمد بے ز صورت رفتنت
نامصور یا مصور پیش اوست	کہ ہمہ مغز ست بیروں شد ز پوست

اب یہ علم قول نہیں حال ہوگا، وصفِ جہالت نہیں بدلے گا اصل ذات تبدیل ہو جائیگی۔

انسانی اختیار

مولانا انسان کو ارادی اعمال میں با اختیار مانتے ہیں لیکن یہ اختیار کسب اور عمل کا ہے افعال کو پیدا کرنے کا نہیں۔ اُس کو اعمال و افعال پر اس معنیٰ میں اقتدار نہیں کہ اُس کی اپنی قدرت سے فعل پیدا ہوتا ہے نہ اِس معنیٰ میں مجبور اور مضطر ہے کہ اُس کی اپنی قدرت سرے سے موجود نہیں۔ باری تعالیٰ نے جہاں انسان کو بہت سی قوتیں عنایت کی ہیں اُسے اختیار اور ارادہ بھی بخشتا ہے۔ انسان جب بہ اختیارِ خود کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے اور باری تعالیٰ کی بخشی ہوئی قدرت اور طاقت کو اُس فعل کو موجود کرنے میں لگا دیتا ہے تو باری تعالیٰ ساتھ کے ساتھ اس کو موجود کر دیتا ہے اس کے اختیاری اور اضطراری اعمال میں یہی فرق ہے کہ اضطراری اعمال میں اُس کی طرف سے نہ ارادہ صرف ہوتا ہے نہ قدرت لگائی جاتی ہے۔

جبر و قدر کے درمیان کی یہی راہ ہے۔ جبریہ سرے سے اختیار کے منکر ہیں اور قدریہ انسان کے اختیاری اعمال میں باری تعالیٰ کی قدرت اور ارادے کے عمل دخل کو نہیں مانتے اور ان کا موجود کرنا یا خلق کرنا انسان کے ارادے اور اقتدار کا کرشمہ سمجھتے ہیں اور باری تعالیٰ کی خالقیت سے اِن افعال کو مستثنا کر دیتے

ہیں۔ مولانا نے انسانی قدرت و اختیار کی نہایت شدّت سے حمایت کی ہے۔ قدریّت اُن کے نزدیک خلافِ عقل سہی لیکن عام اور سطحی مشاہدے کے خلاف نہیں لیکن جبر کو ماننا خود اپنے احساس کو جھٹلانا اور اپنے مشاہدے کو ٹھکرانا ہے، گویا جانتے بوجھتے، دیکھتے بھالتے اپنے آپ کو دھوکا دینے کی۔ لاحاصل کوشش کرنا ہے اس لیے قدر کی نسبت جبر زیادہ بے عقلی اور حماقت ہے:

در خرد جبر از قدر رسوا ترست　　　زانکہ جبری حسِّ خود را منکرست

قدری باری تعالیٰ کو افعال کا خالق نہیں مانتا لیکن اس سے ہمارے احساس اور مشاہدے کی تردید نہیں ہوتی؛ باری تعالیٰ کی خالقیت فی الواقع محسوس نہیں، عقل و استدلال کا تقاضا ہے اور عقلِ سلیم اور استدلالِ صحیح ہر شخص کے بس کا نہیں:

منکرِ حسّ نیست آں مردِ قدر　　　فعلِ حق حسّی نباشد اے پسر

منکرِ فعلِ خداوندِ جلیل　　　ہست در انکار مدلول دلیل

قدری گویا دُھواں دیکھتا ہے لیکن آگ سامنے نہ ہونے کی وجہ سے آگ کے ہونے کا اقرار نہیں کرتا، اُس کو کم عقل سمجھ کر معذور کہا جا سکتا ہے، اندھا نہیں کہا جا سکتا:

آں بگوید دود ہست و نار نے　　　نورِ شمعی بے زِ شمعِ روشنے

جبری اپنی آنکھوں سے آگ دیکھ رہا ہے اور انکار کر رہا ہے:

ویں ہمیں بیند معیّن نار را　　　نیست، می گوید پے انکار را

جامہ اش سوزد، بگوید نار نیست　　　جامہ اش دوزد، بگوید تار نیست

بحالتِ رعشہ ہاتھ حرکت کرتا رہتا ہے اور کسی پشیمانی کا احساس نہیں ہوتا، ایک چیز کو ہاتھ سے روکے ہوتے ہو پھر ہاتھ کو جگہ سے الگ کر لیتے ہو، چیز گر جاتی ہے اب پشیمان ہو کہ اپنی جگہ سے ہاتھ کیوں الگ کیا۔ اگر یہ دونوں حرکتیں یکساں بے اختیاری ہیں تو کیوں رعشے کی حرکت پر پشیمانی نہیں اور ہاتھ کو الگ کر لینے

پرندامت ہے۔ تم زبان سے اقرار نہ کرو لیکن تم دونوں حرکتوں میں مختاری اور مجبوری کا فرق محسوس کر رہے ہو:

زاں پشیمانی کہ لرزانیدیش   مرتعش را کے پشیماں دیدیش

کوئی پتھر سے آنے کو نہیں کہتا، لکڑی پر کوئی غصے نہیں ہوتا کہ آکر کیوں لگی، آدمی سے اُڑنے کے لیے نہیں کہا جاتا، نابینا سے کوئی نہیں کہتا کہ دیکھ بھال کر چلو:

سنگ را ہرگز نگوید کس بیا   از کلوخے کس کجا جوید وفا
آدمی را کس نگوید ہیں! بپر   یا بیا رے کور! خوش دامن نگر
کس نگوید سنگ را، دیر آمدی   یا کہ چوبا! تو چرا بر من زدی

یہ سب کیوں، اس لیے کہ ہر شخص جانتا ہے کہ مجبور معذور ہے، اُس سے نہ کوئی مطالبہ ہو سکتا ہے نہ مواخذہ۔

ایں چنیں واجستہا مجبور را   کس نگوید یا زند معذور را

حتیٰ کہ شتربان اونٹ کو مارتا ہے تو اونٹ مارنے والے شتربان پر حملہ کرتا ہے لکڑی کی طرف نہیں دوڑتا۔ کتے کو پتھر مارو تو تم پر دوڑے گا پتھر پر نہیں۔

گر شترباں اُشترے را میزند   آں شتر قصد زننده میکند
خشم اشتر نیست با آں چوب او   پس ز مختاری شتر بردست بود
ہمچنیں سگ گر بروسنگے زنی   بر تو آرد حملہ گر در مُنثنی
سنگ را اگر گیرد از خشم تو است   کہ تو دوری و ندارد بر تو دست

جانور بھی سمجھتے ہیں کہ کون ذی اختیار ہے اور کون مجبور، کس کا پیچھا کریں اور کس کو چھوڑیں:

عقل حیوانی چو دانست اختیار   ایں مگو اے عقل انساں شرم دار

ہر شخص محسوس کرتا ہے کہ حکم دینا، منع کرنا، غصے ہونا، احترام کرنا اور ذلیل کرنا مختاری

کے بغیر بے معنی ہیں :

امر و نہی و خشم و تشریف و عتیب   نیست جز مختار را اے پاک جیب

اس لیے اس میں شبہ نہیں کہ ہمیں اختیار دیا گیا ہے اور ہمارے غیر اضطراری عمل ہمارے اپنے ارادے اور اختیار سے سرزد ہوتے ہیں اس کا انکار اپنے احساس کا انکار ہے :

اختیارے ہست ما را بے گماں   حس را منکر نتانی شد عیاں

مولانا کے نزدیک انسانی اختیار اتنا واضح اور اتنی کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ جس کا سنجیدگی سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ جبر اور اضطرار کا قائل ہونا گویا اپنے آپ کو دیوانہ کہنا ہے۔ اصل میں نافرمانی اور گناہ کے لیے یہ عذر تراشی ہے، اپنی نفسانی خواہشوں کو پورا کرنے کے لیے تو آدمی با اختیار ہے۔ حق تعالیٰ کی اطاعت کا سوال ہو یا کوئی دوسرا معقول سنجیدہ مطالبہ تو بے اختیار اور مجبور !

ہر چہ نفست خواست داری اختیار   ہر چہ عقلت خواست آری اضطرار

اِس میں شبہ نہیں کہ اختیاری اعمال میں انسان اپنے اختیار اور اپنی قدرت کی کار فرمائی محسوس کرتا ہے، اس احساس سے کسی کو انکار نہیں، یہ نہایت کھلی ہوئی وجدانی واقعیت ہے۔ اضطراری اور اختیاری حرکتوں میں اختیار کے محسوس کرنے اور نہ کرنے کا فرق ہے اور یہ بڑا فرق ہے لیکن جبر و اختیار کی بحث ہمارے محسوس کرنے اور نہ کرنے پر ختم نہیں ہوتی۔ اصل دشواری یہ ہے کہ کسی فعل کا سب سے پہلا خیال پھر اس میں کسی ایک طرف جھکاؤ اور میلان، پھر رجحان، اس کے بعد ارادہ اور عزمِ مصمم اس کے بعد قدرت اور اس کا صرف۔ اور ساتھ میں فعل یہ سب باری تعالیٰ کے پیدا کیے

ہوئے،[1] ساتھ ساتھ یہ احساس کہ فعل میں ہماری قدرت اور ہمارا اختیار شامل ہے، ہمارا اختیاری عمل نہیں تو کیا دوسرے کے محسوس کرائے ہوئے اختیار کی وجہ سے ہمارے اعمال واقع ہیں ہمارے اپنے کسی اختیار سے متعلق ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں؟ اگر نہیں رکھتے تو امر، نہی، مدح، ملامت اور ذمّہ داری، پھر نتیجے میں جزا اور سزا، ان میں حقیقی معنویت کتنی ہے جبر واضطرار اور ارادہ واختیار میں حقیقی فرق اتنا رہ جاتا ہے کہ ایک بلاواسطہ اور کھلا جبر ہے، اور دوسرے میں احساسِ اختیار کے ساتھ بواسطہ جبر ہے۔ ارادی اعمال میں احساسِ اختیار بھی پیدا کیا جاتا ہے اور اضطراری افعال میں احساسِ اختیار نہیں پیدا کیا جاتا۔ جبر کے ماننے والے امر و نہی، مدح و ملامت اور جزا و سزا سب کو اضطرار کہتے ہیں۔ یہ ایک کائناتی جبر ہے، یہ چیزوں کی فطری اور خلقی روش ہے۔ ہر شے اپنے تخلیقی رستے پر چل رہی ہے اور تکوینی غرض کو ایک فطری منصوبے کے تحت پورا کر رہی ہے، ہر ایک کی ایک خصوصیت ہے، کہیں احساسِ ارادہ ہے کہیں نہیں اور نتیجہ سب کا ایک۔

مولانا نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اپنے ایک قاتل کے ساتھ ایک مکالمہ نقل کیا ہے اور اس میں اِس حقیقت کو واضح کر دیا ہے اور حضرت علی کی طرف سے جو آخری جواب دیا ہے وہ اِن طویل بحثوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ تسلّی بخش ہے:

گفت او پس آں قصاص از بہرِ چیست　　　گفت ہم از حق و آں سرِّ خفی ست

گر کند بر فعلِ خود حق اعتراض　　　زاں اعتراض خود بر دیاند ریاض

---

[1] الروضۃ البہیہ ص ۲۶۔

اعتراضِ او را رسد بر فعلِ خود | زانکہ در قہرست و در لطف او احد
اندریں شہر حوادث میر اوست | در ممالک مالک تدبیر اوست
آلتِ خود را اگر خود بشکند | آں شکستہ گشتہ را نیکو کند

جبر و اختیار کا مسئلہ سخت نازک اور بہت دشوار مسئلہ ہے۔ یہ اہلِ ملل و مذاہب کا ہی مسئلہ نہیں ہے بلکہ خالص عقلی اور فلسفیانہ عقدہ ہے، اسی طرح ذمہ داری اور سزا و جزا عقلی کے ساتھ قانونی گتھی بھی ہے۔ اس مسئلے میں ذات اور ارادے کی بحث عقلاً اور قانوناً بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ مذہباً قضا و قدر، اختیار اور خلق افعال کے ڈانڈے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔ مسئلے کی کچھ تفصیل "خلق افعال و کسب" میں اور کچھ "قضا و قدر" میں گزر چکی ہے۔ اس بحث کو گزشتہ بحثوں کے ساتھ ملا کر پڑھنا مفید ہو گا۔

اولیاء اللہ صوفیہ اولیاء اللہ اور اس کے ہم تعلق الفاظ کو ان کے عام شرعی استعمال سے کچھ زیادہ خاص مفہوم میں استعمال کرتے ہیں۔ صوفیہ کے یہ خاص معنی اتنے عام ہو گئے ہیں کہ مشکل سے اس کے سادہ اور شرعی استعمال پر نظر جاتی ہے۔ ان بزرگوں نے اپنے کشف و مشاہدات میں حاملینِ ولایت میں ایسے امتیازات اور ایسی خصوصیات پائی ہیں جن سے اُن کی بشری صورت بلکہ طبیعی حیثیت بالکل دھندلی ہو گئی ہے۔ غیر طبیعی اور ماورائی خطوط اتنے اُبھر گئے ہیں کہ وہ فطری دنیا کی مخلوق نہیں معلوم ہوتے۔ اولیا، ابدال، اقطاب اور فقرا و شیوخ کے اِس ماورائی تصوّر سے جو پیچیدگیاں اور دشواریاں پیدا ہوتی ہیں اُن پر کسی تجریدی فلسفے کے بغیر قابو پانا یا اُن کو سلجھانا آسان نہیں۔ مولانا کے یہاں بھی اولیا کا تصوّر بہی صوفیانہ تصوّر ہے۔ اِس تصوّر کی دشواریوں کو مولانا نے فنا

اور بقا سے حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کو عام فہم بنایا ہے۔ بلکہ زیادہ قرینِ قیاس یہ ہے کہ فنا اور بقا کے تصوّر نے ہی اِن بزرگوں کو ماورائی خصوصیات کے حامل بنانے کی راہ ہموار کی ہے، یہ خصوصیات گویا اس فکر کا نتیجہ ہیں۔ میں نے ان خصوصیتوں کو یکجا کر دیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان میں سے کچھ میں تضاد سا محسوس ہو لیکن یہ اُن کے فرق مراتب اور تفاوت احوال و مقامات کا فرق ہے۔ ناآشنائے راہ کے لیے مراتب و احوال کے مطابق اِن خصوصیات کی تفصیل نہ ممکن تھی نہ معتبر۔

یوں تو مولانا کے نزدیک جیسا کہ گزر چکا ہے، ارواح کی آفرینش اجساد کی خلق سے سابق ہے لیکن اولیا کی غالباً یہ خصوصیت ہے کہ عالم آب و گل کی پیدائش سے پہلے جو کچھ ہوا، اُن کی نظروں کے سامنے ہوا، جو ہونے والا تھا اُس کی تفصیلات سے وہ واقف تھے اور اجساد سے پہلے ہی فعّال زندگی گزار رہے تھے اور اُس زندگی کے محاصل اور فوائد حاصل کر رہے تھے:

پیر ایشانند کایں عالم نبود	جانِ ایشاں بود در دریائے جود
پیش ازیں تن، عمرہا بگزاشتند	پیشتر از کشت، بر برداشتند
پیشتر از نقش، جاں پذرفتہ اند	پیشتر از بحر دُرہا سفتہ اند

خلقِ آدم کا مشورہ اور اس معاملے میں باری تعالیٰ کا فرشتوں پر اپنے ارادۂ ازلی کا اظہار سب سامنے کی باتیں ہیں:

مشورت میرفت در ایجادِ خلق	جان شان در بحرِ قدرت تا بحلق

اتنا ہی نہیں بلکہ فرشتوں کو باری تعالیٰ کے ارادے پر اعتراض تھا، وہ انسان سے فتنہ و فساد کے خطرے کے باعث حضرتِ آدم کی خلق اور پھر ان کی خلافت کو مناسب نہیں سمجھ رہے تھے اور چوں کہ ان بزرگوں کی ارواحِ مقدسہ انسانی شرف اور عظمت کو جانتی تھیں اور اُس کی خلق کی مصلحتوں کا اور بارِ خلافت

کو اُٹھا لینے کی اہلیت کا علم تھا اس لیے فرشتوں کی بے علمی اور نا واقفیت کا دل ہی دل میں مضحکہ اُڑا رہے تھے :

چوں ملائک مانع آں مے شدند | بر ملائک خفیہ خنبک مے زدند

غرض یہ کہ جو کچھ ہونے والا تھا وہ اس سب سے آگاہ تھے :

مطلع بر نقش ہر چہ ہست شد | پیش ازاں کیں نقشِ گِل پابست شد

خود کائنات کی نمود اہلِ عرفاں کا طفیل ہے، وہ آقا ہیں اور یہ چاکر۔ وہ نہ ہوتے تو آسمان ہوتا نہ زمین۔ نہ گردشِ افلاک ہوتی نہ زمین کا سکون، نہ مکان نہ مکین نہ مادّی نہ مجرّد۔ سب کی آفرینش کا باعث یہ ہیں :

آسمانہا بندۂ ماہِ وے اند | مشرق و مغرب جملہ نان خواہ وے اند

زانکہ لولاک ست بر توقیع او | جملہ در انعام و در توزیعِ او

گر نبودے او نیابیدے فلک | گردش و نور و مکان و ملک

باغِ ہستی کا یہ باغبان دیکھنے میں اکیلا ہے لیکن اپنی جگہ جہان کامل ہے، وہ اصل کائنات ہے باقی اُس کے طفیلی، دفترِ ہستی اُس کے ہاتھ میں ہے اور ہستی پر اسی کا قابو ہے :

او جہان کامل ست و مفرد ست | نسخۂ کلِ وجود او را بدست

خود جہاں آں یک کس ست و باقیاں | جملہ اتباع و طفیل اند اے فلاں

ان پیرانِ بزرگ کے باب میں اکیلے یا سیکڑوں کی اہمیت نہیں، ہزار ہوں تو ایک، ایک ہو تو ہزار۔ سمندر ایک ہے اور موجیں ہزاروں، یہ ہزاروں اور سیکڑوں سمندر کی حقیقت نہیں، ہوا کا کرشمہ ہے جو ہزاروں موجوں میں اُسے نمایاں کر رہا ہے اس لیے ہزار کی کیا اہمیت ہے اور ایک میں کیا کمی ہے :

چوں ازیشاں مجتمع بینی دو یار | ہم یکے باشند و ہم شش صد ہزار

بر مثال موجہا اعداد شان
در عدد آوردہ باشد باد شان

باری تعالیٰ اُن کی ہستی کا محور ہے، اُن کی دوڑ بھاگ، جد و جہد سب کا مقصد اُس کی ذات ہے۔ اُن کے اعمال اس کے احکام کی تعمیل ہیں۔ اُن کا کوئی عمل اُن کا اپنا نہیں۔ باری تعالیٰ کے احکام اُن پر چھائے ہوئے ہیں اور بے خودانہ وہ اُن کی تعمیل کر رہے ہیں، نہ لوگوں کے طعن کی پرواہ نہ کسی کی تشنیع سے سروکار، مولانا ایک شیخ کی زبان سے فرماتے ہیں:

اشتران بختیم اندر سبق
مست و بیخود زیر محملہائے حق

من نیم در امر و فرمان نیم خام
تا بیندیشم من از تشنیع عام

باری تعالیٰ کی گوناگوں حفاظتیں اُن کی معین و مددگار ہیں اور وہی اُن کی طاقت و قوت ہیں جو اُن کی اُن کے نفس امّارہ سے حفاظت کرتی ہیں، ارتکاب معاصی سے بچاتی ہیں دشمنوں کی دست درازیوں سے اُن کی نگہداشت کرتی ہیں اور ان کو مغلوب کرتی ہیں۔

پشت دار جملہ، عصمتہائے من
گوئیا، ہستند خود اجزائے من

ہاں وہاں! ایں دلق پوشاں من اند
صد ہزار اندر ہزار، و یک تن اند

عارف عام نظروں میں بیدار ہے لیکن در حقیقت وہ خواب میں ہے، دنیا سے بے تعلق، نہ فکر سود نہ اندیشۂ زیاں:

نے غم و اندیشۂ سود و زیاں
نے خیال ایں فلاں و آں فلاں

حالِ عارف ایں بود بے خواب ہم
گفت ایزد، ہُم رُقُود زیں مرم

باری تعالیٰ براہِ راست اُن کا کفیل، نہ ان کا کوئی فعل نہ وہ کسی عمل کے ذمّہ دار، اُن کا دل عرش رحمٰن اور وہی اس پر قابض:

تختِ دل معمور شد پاک از ہوا
بر روے الرحمٰن علی العرش استویٰ

حکم بر دل بعد ازیں بے واسطہ　　حق کند چوں یافت دل ایں رابطہ

اُن کی روحیں دشتِ بے چوں اور فضائے لامکانی کی مکیں، ایسا لامکاں جو عقل و فہم سے بالا، یہاں اُن کے اجساد ہیں اور بس:

صورتش بر خاک و جاں بر لامکاں　　لامکانے فوق وہم سالکاں

بل مکان و لامکاں در حکم او　　ہمچو در حکم بہشتی چار جو

یہ ستارے ہیں، اِن ستاروں سے پرے۔ ان کی گردش کے آسمان دوسرے ہیں۔ احتراق اور نحوست سے دور، سعد ہی سعد:

اختر انند از ورائے اختراں　　کا حتراق و نحس نبود اندراں

سائران در آسمانہائے دگر　　غیر ایں ہفت آسمان مشتہر

ان کا جسم عام جسم نہیں، سراسر نور ہے، مادّی کثافتوں سے پاک، ارواح و ملائک سے زیادہ لطیف:

جسم شاں را ہم ز نور اسرشتہ اند　　تا ز روح و از ملک بگذشتہ اند

اطفال ایزدی ہیں، باری تعالیٰ اُن کا براہِ راست کفیل ہے، وہی اُن کے سود و زیاں کا نگراں ہے۔ ان کا حضور ہو یا غیبت اُن کے علم اور اُن کی آگاہی میں کوئی فرق نہیں پڑتا:

اولیا اطفال حق اند اے پسر　　در حضور و غیبت آگاہ باخبر

اُن کے لیے غیب، غیب نہیں، مخفی سے مخفی حقیقتوں کو جانتے ہیں، دل کے چھپے رازوں کو پا جاتے ہیں:

بندگانِ خاص، علام الغیوب　　در جہانِ جاں جو اسیس القلوب

اُن کی نظر انسانی نظر نہیں کہ محسوسات تک محدود ہو۔ اُن کی بصیرت میں نور حق کی روشنی ہے، وہ ابتدا سے انتہا کو دیکھ لیتے ہیں:

شیخ کو بینظر بنورِ اللہ شد   از نہایت در نخست آگاہ شد

اُن کا علم شبہے اور خطا سے پاک ہے، اُن کے سامنے لوحِ محفوظ ہے اور لوح محفوظ میں غلطی کا کیا امکان :

لوحِ محفوظ ست اورا پیشوا   از چہ محفوظ ست ؟ از خطا

خود اُن کے سینے میں لوح محفوظ ہے۔ اُن کی عقل براہِ راست روح سے مستفید ہے جہاں سہو اور وہم کا احتمال نہیں :

لوح، حافظ لوح محفوظے شود   عقل او از روح محظوظے شود

اُن کے علم کی رسائی ایسی حقیقتوں تک ہے جن کا شعور انسانی عقل کے لیے ممکن نہیں باری تعالی کی اصل ذات کا شعور عقلاً محال ہے[1] لیکن جیسا کہ گزر چکا ہے، محرمانِ خاص کے لیے وہ بھی راز نہیں، چنانچہ واصلانِ ذات کو باری تعالیٰ کے نہ آثارِ قدرت سے سروکار نہ صفات سے تعلق۔ وہ ذات میں مستغرق ہیں۔ اس لیے ذات کو بلا واسطہ محسوس کرتے ہیں :

صنع بیند مرد محجوب از صفات   در صفات آن ست کو گم کرد ذات

واصلان چوں غرق ذات اند اے پسر   کے کنند اندر صفات او نظر

مسبّبات جو اسباب سے ظہور میں آتے ہیں، یہ بزرگ ان کی راہ روک دیتے ہیں۔ کسی عمل سے پشیمان ہوگئے، انھوں نے اُن کے اثرات پر بندش لگا دی اور اس کو معطّل کر دیا :

بستہ در ہائے موالید از سبب   چوں پشیماں شد ولی زاں دستِ رب

---

[1] امام غزالی، امام الحرمین، عام صوفیہ اور فلاسفہ امتناع کے قائل ہیں۔ (شرح عقائد جلالی مخطوطہ کتاب خانہ قاضی صاحب رامپور)

فضا پلٹ دیتے ہیں، چھوٹے ہوئے تیر کو واپس لے آتے ہیں، گفتہ کو ناگفتہ بنا دیتے ہیں، عامل و معمول دونوں بے اثر ہو جاتے ہیں

اولیا را ہست قدرت از الٰہ   تیر جستہ باز آرندش زراہ

گفتہ ناگفتہ کند از فتح باب   تا ازاں نے سیخ سوز د نے کباب

اولیاے ابدال کی طاقت وہبی ہے اکتسابی اور مادّی اسباب کی مرہون نہیں۔

ہمچنیں ایں قوتِ ابدالِ حق   ہم زحق داں نز طعام واز طبق

شیخ کو کسی فعل کے لیے آلات و وسائل کی ضرورت نہیں؛ حق تعالیٰ کی طرح وہ آلات و وسائل کے بغیر فعّال ہے:

شیخ فعال ست بے آلت چو حق   با مریداں دادہ بے گفتے سبق

ان بزرگوں کے اثرات بہت دور رس ہیں، اجرام فلکی کے اثرات ان کی تاثیر کے مرہون ہیں۔ بظاہر نظامِ کائنات کی درستی اور ضبط و استحکام میں ان اجرام سماوی کا دخل ہے لیکن انسانی باطن خود ان کے نظم وضبط کا ضامن ہے

از نفوس پاک اختر وش مدد   سوے اخترہاے گردوں می رسد

ظاہرا آں اختراں قوّامِ ما   باطن ما گشتہ قوّام سما

باری تعالیٰ کے تمام انعامات، عطیے اور بخششیں صاحبِ دل کے واسطے سے ہوتے ہیں۔ باری تعالیٰ جو دیتا ہے اُس کے ہاتھ سے دیتا ہے۔ دریائے کل اُس کی انگلیوں سے لگا ہوا ہے، کیسے اور کیونکر سے ماورا:

ہیچ بے او، حق بکس ندہد نوال   شمۂ گفتم من از صاحب وصال

موہبت را بر کف دستش نہد   وز کفش آں را بمرحوماں دہد

با کفش دریاے کل را اتصال   ہست بیچوں وچگونہ بر کمال

یہ ولیِّ حق جب کسی کو جو کچھ دیتا ہے باری تعالیٰ کی طرح بے معاوضہ اور بغیر توقّع

کے دیتا ہے، اس میں حق تعالیٰ کی خصوصیات سرایت کر جاتی ہیں:

آنکہ بد ہد بے امید و سودہا — آں خدا ایست آں خدا ایست آں خدا

یا ولیِّ حق کہ خوئے حق گرفت — نور گشت و تابش مطلق گرفت

یہ ظاہر میں مرغ ضعیف اور باطن کے سلیمانِ با خیل و حشم کبھی رو پڑیں تو ہفت افلاک میں شور اُٹھ جائے، باری تعالیٰ کی طرف سے لحظہ بہ لحظہ سیکڑوں قاصد دوڑ پڑیں، ایک بار کہیں "پروردگارا!" پکار اُٹھیں تو سیکڑوں "لبیکوں" سے جواب ملے:

چوں بنالد زار بے شکر و گلہ — اُفتد اندر ہفت گردوں غلغلہ

ہر دمش صد نامہ، صد پیک از خدا — "یاربی"، زو شصت لبیک از خدا

نورِ ایزدی اُن کی غذا ہے، وہ جو کچھ کھائیں، ان کے لیے سب حلال، ان کے لیے حلال وحرام کی تمیز اُٹھ جاتی ہے:

ہر کہ در دے لقمہ شد نورِ جلال — ہر چہ خواہد گو، بخور، او را حلال

اُن کی لغزشیں باری تعالیٰ کے یہاں دوسروں کی طاعت سے بہتر، ان کے کفر کے سامنے دوسروں کے ایمان بے وزن:

زلّتِ او بہ ز طاعت نزدِ حق — پیشِ کفرش جملہ ایمانہا خلق

اُن کے کفریہ کلمات میں بھی ایمان کی خوشبو مہکتی ہے، وہ شک و شبہ کریں تو ایمان و ایقان پھوٹتا ہے، ان کی ہر بات میں عشق سرایت کیے ہے:

ہر چہ گوید مردِ عاشق بوئے عشق — از دہانش میجہد در کوئے عشق

در بگوید کفر آید بوئے دیں — آید از گفتِ شکش بوئے یقیں

انسان کے سامنے جانور کی جو حیثیت ہے کہ وہ انسان کا زیرِ دست اور اس کا قیدی ہے، یہی حیثیت عام انسان کی اولیا کے سامنے ہے؛ اور وہ ان کا زیرِ

دست اور اُن کے حلقۂ اثر میں ہے :

آں چنانکہ مرتبہ حیوانی ست | کو اسیر و سغبۂ انسانی ست
مرتبہ انساں بدست اولیا | سغبہ چوں حیوان شناسیش اے کیا

اگر کوئی ان سے وابستگی نہیں رکھتا یا سرکشی کرتا ہے تو یہ اس کی تمکنت یا بے دماغی نہیں ہے، اِن بزرگوں کی بے تعلقی اور اُن کا شخصی ملال ہے جس کا عکس اُس میں نمایاں ہے، یہ ان کا انقباض اور تکدر ہے جس کے اثر سے آدمی اُن سے سرکشی کرتا ہے ؛

سرکشی از بندگانِ ذو الجلال | داں کہ دارند از وجود تو ملال

تم نے نہیں انھوں نے تم سے تعلق توڑ لیا ہے، انھوں نے اپنا رُخ پھیر لیا ہے، کہربا سے تنکے اِدھر اُدھر ہیں تو تنکوں کی یہ قوت نہیں ہے بلکہ کہربا کے رُخ پھر جانے کا باعث ہے :

کہربا دارند و چوں پیدا کنند | کاہ ہستیّ ترا شیدا کنند
کہربائے خویش چوں پنہاں کنند | زود تسلیم ترا طغیاں کنند

بندۂ خدا دنیا کے لیے سایۂ حق ہے، عالمِ آب و گل میں مردہ اور فضائے لاہوتی میں زندہ ؛

سایۂ یزداں بود بندہ خدا | مردۂ ایں عالم و زندہ خدا

لیکن پوری کائنات کی زندگی وہ ہے، کائنات کی دھڑکن اُس کے دل کی دھڑکن ہے

پس دل عالم وے ست زیرا کہ تن | میرسد از واسطۂ ایں دل بفن

خود اس کو کسی واسطے کی ضرورت نہیں، انوارِ الٰہی کا براہِ راست اُس کے ساتھ ربط اور علاقہ ہے :-

پس نقیر آں ست کہ بے واسطہ است | شعلہا را با وجودش رابطہ است

بارگاہ بے چوں بے نہایت ہے اس لیے اس بظاہر مرغ ضعیف اور بباطن سلیمان شکوہ کے عروج کی کوئی انتہا نہیں؛ اس کا ہر لمحہ نیا عروج ہے اور ہر عروج صد تاج بر سر:

ہر دمے او را یکے معراج خاص　　　بر سر فرقش نہد صد تاج خاص

یہ عروج قطع مسافت کا محتاج نہیں، یہ ویسی راہ ہے جیسی نے سے نیشکر تک پہنچنے کی، اس میں نیستی سے ہست ہوتا ہے:

در صف معراجیاں گر بیستی　　　چوں براقت بر کشاید نیستی

نے چو معراج زمینی تا قمر　　　بلکہ چوں معراج کلکے تا شکر

نے چو معراج بخارے تا سما　　　بل چو معراج جنینے تا نُہا

کچھ ایسے رگ ہیں جن سے دریا اُبلتے ہیں "آں یکے رگیکہ جوشد آب ازو" مرد خدا ایسا ہی رگ ہے جس میں سے بحر حقیقت اُبل رہا ہے اور خود نیست ہے:

ہست آں رگ اے پسر مرد خدا　　　کہ بحق پیوست و از خود شد جدا

بحر حقیقت سے یہ اتصال بے چگوں اور ناقابل فہم ہے، اس کو لفظوں میں نہیں بیان کیا جا سکتا:

اتصالے کہ نگنجد در کلام　　　کیفیتش تکلیف باشد والسلام

اس اتصال کا ایک درجہ جسم کا فی الواقع نیست ہو جاتا ہے جسم کی ہستی ظاہر میں دکھتی ہے لیکن حقیقتاً نہیں ہوتی، کیونکہ اس کا سایہ نہیں پڑتا:

چوں فنا از فقر پیرایہ شود　　　او محمد وار بے سایہ شود

ایسا درجہ بھی آجاتا ہے کہ تکلیفات شرعیہ جاتی رہتی ہیں: ایک قاضی نے کسی مجرم کو سزا نہ دینے کی وجہ بیان کی ہے کہ "شرع بر اصحاب گورستاں کجاست"، کیونکہ "شرع بہر زندگان و آگہیاست"، مولانا اس قانون کا اطلاق کرتے ہیں:

آں گروہے کز فقیری بے بزند　　　صد جہت ازمردگاں فانی ترند

مردہ از یک روست فانی در گزند — صوفیان از صد جہت فانی شدند

پیر اپنے وقت کا نبی ہے کیونکہ اس کے انوار و کمالات نبوت کے کمالات و انوار ہیں :-

گو نبیؑ وقتِ خویش ست اے مرید — زانکہ زو نورِ نبی آید پدید

اِن شاہانِ باطن کی باتیں وحیِ ربّانی ہیں ، شبہے، غلطی اور وہم سے پاک، اِن کو وحیِ دل کہنا محض عوام سے پردہ رکھنا ہے :

نے نجوم ست و نہ رمل ست و نہ خواب — وحیِ حق واللہ اعلم بالصّواب

از پیے روپوش عامہ در بیاں — وحیِ دل گویند آنرا صوفیاں

مرید بشریت دیکھتا ہے اور سمجھتا ہے بشر اُس سے مخاطب ہے۔ یہ نہیں جانتا کہ بشریت دھوکا ہے، یہ اجنبیت اور وحشت دور کرنے کا روپ ہے :

او گماں دارد کہ میگوید بشر — واں دگر سرّ ست و اُو زاں بے خبر

بشریت فنا ہو گئی، انسانی خصوصیات معدوم ہو گئیں۔ بشر تو بشر، انھیں مخلوق بھی کیسے کہا جائے :

چوں مبدل گشتہ اند ابدالِ حق — نیستند از خلق، برگرداں ورق

قبلہٴ وحدانیت دو چوں بود — خاک مسجودِ ملائک چوں شود

اِن کو دیکھنا خدا کو دیکھنا ہے، ان کا طواف کرنا کعبے کا طواف کرنا ہے، یہ کعبے سے کہیں افضل ہیں، ان کی خدمت کرنا خدا کی خدمت کرنا ہے، ان کی اطاعت اور حمد و ثنا باری تعالیٰ کی اطاعت اور حمد و ثنا ہے، یہ باری تعالیٰ سے جُدا کہاں ہیں، صورتِ انسانی میں نورِ ایزدی ہیں۔ کسی شیخ کا حضرت بایزید کو ارشاد ہے :

گفت طوفے کن بگردم ہفت بار — ویں نکوتر از طوافِ حج شمار

حقِّ آں حقّے کہ جانت دادہ است — کہ مرا بر بیتِ خود بگزیدہ است

چوں مرا دیدی خدارا دیدۂ — گرد کعبہ صدق برگردیدۂ

خدمتِ من طاعت و حمدِ خدا است — تا نہ پنداری کہ حق از من جدا است

چشم نیکو باز کن در من نگر — تا بہ بینی نورِ حق اندر بشر

اب بندہ کہاں، اُس کی ہستی ختم ہوئی، پھر کیا ہے؟ یہ کہنے کی نہیں سوچنے کی بات ہے:

چوں انائے بندہ لا شد از وجود — پس چہ ماند، تو بیندیش اے جحود

گر ترا چشم ست بکشا، در نگر — بعد لا آخر چہ مے ماند دگر

یہ کسی غیر کے طالب نہیں، یہ تو خود اپنی جستجو میں ہیں۔ خزانہ خود ہیں خزانے کی کیا تلاش کریں گے:

طالبِ گنجش مبین خود گنج اوست — دوست کے باشد بمعنی غیرِ دوست

سجدہ کرتے ہیں اور خود مسجود ہیں، آئینے کے سامنے سجدہ کس کو سجدہ ہے۔ نہ اُن کے تخیلات نہ اُن کی عقل و خرد، سب فنا:

سجدہ خود را میکند ہر لحظہ او — سجدہ پیش آئینہ ہست از بہرِ او

ہم خیالاتش ہم او فانی شدے — دانش او محو نادانی شدے

اور چونکہ وہ نہیں ہیں اس لیے سب کچھ وہی ہیں۔ عقلِ کل، نفسِ کل اور عرش و کرسی سب وہی ہیں:

عقلِ کلّ و نفسِ کل مردِ خدا است — عرش و کرسی را مداں کز وے جدا است

مظہرِ حق ست ذاتِ پاکِ او — زو بجو حق را و از دیگر مجو

ایسے واضح فرقوں کو دیکھتے ہوئے فقط اس لیے کہ اُن کا خواب و خور ہم جیسا ہے، انھیں بشر سمجھ لینا نابینائی نہیں تو کیا ہے:

گفت اینک بشر ایشاں بشر | ما و ایشاں بستۂ خوابیم و خور
این نہ دانستند ایشاں از عما | ہست فرقے درمیاں بے منتہا

قطب و ابدال مولانا نے اقطاب و ابدال[1] کا ذکر ان لقبوں کے ساتھ بہت کم کیا ہے لیکن اکثر جگہ جو اوصاف اور خصوصیات بیان کی ہیں اُن سے معلوم ہو جاتا ہے کہ مولانا کے سامنے عام اولیا ہیں یا ان کی کوئی خاص صنف۔ مثلاً ہادی و مہدی، قائم بالامر وغیرہ اوصاف قطب کے ہی ہیں۔

مولانا کا خیال ہے کہ تا قیام قیامت ہر عہد میں ایسا ولی ضرور ہوتا ہے جو خود ہدایت یافتہ ہو اور دوسروں کے لیے ہادی اور رہنما۔ یہی زندہ امام، قائم بالامر، تنظیمِ کائنات کا معتمد اور ناظمِ امور ہے، اِس امام کے لیے نسلِ علی کی خصوصیت نہیں:

پس بہر دورے ولیے قائم ست | تا قیامت آزمایش دائم ست
پس امام حق و قائم آں ولی ست | خواہ از نسل عمر خواہ از علی ست
مہدی و ہادی وے ست اے نیکخو | ہم نہاں وہم نشستہ پیش رو

پہاڑ کی طرح ثابت قدم، شیطان کی دست رس سے باہر:

شبہ انگیزد آں شیطانِ دُوں | در فتند ایں جملہ کوراں سرنگوں
غیر آں قطبِ زمانِ دیدہ ور | کز ثباتش کوہ گم دد خیرہ سر

قطب روحِ کائناتِ اصلِ عالم اور مدبرِ جہاں ہے۔ کائنات کو جو ملتا ہے اُس کے

---

[1] اولیا میں سے اہلِ حل وعقد و کاربردازانِ درگاہ کے تین سو اخیار کے چالیس سربراہوں کا لقب ابدال ہے، ان کے سات سربراہ ابرار پر چار اوتاد ہیں جن پر تین انقیا ہیں اور ایک غوث یا قطب کے ماتحت ہیں۔

(نفحات الانس ص ۱۴)

وسیلے سے ملتا ہے:

مادر و بابا و اصل خلق اوست — اے خنک آں کس کہ دل داند ز پوست
آں دلے آور کہ قطبِ عالم ست — جانِ جانِ، جانِ جانِ آدم ست

قطب کی حیثیت شیر جیسی ہے، شکار اُس کا ہوتا ہے اور مخلوق کو اس کے طفیل میں رزق ملتا ہے:

قطب شیر و صید کردن کار او — باقیان، ایں خلق باقی خوار او

قطب کو راضی رکھنے سے عامۂ خلق کو خوش حالی نصیب ہوتی ہے، وہ راضی اور خوش ہو تو اُس کا شکار بڑا ہوگا اور لوگوں کو فراوانی اور فارغ البالی حاصل ہوگی، اُس کی ناخوشی اور رنجش مخلوق کی تنگ دستی اور بے اطمینانی کا باعث ہے:۔

تا توانی در رضائے قطب کوش — تا قوی گردد کند صید و حوش
چوں برنجد بے نوا مانند خلق — کز کف عقل ست جملہ رزق خلق

وہ کائنات کے جسد بے دانش کی دانش و عقل ہے۔ یہ وہی ہے جو غیر عاقل کائنات کا نظم اور اُسکی غور و پرداخت کرتا ہے:

او چو عقل و خلق چوں اعضائے تن — بستۂ عقل ست تدبیر بدن

اُس کی جسمانی کمزوری پر نہ جاؤ، قطب جسمانیت نہیں ہے روحانیت ہے اور اُس کی روحانی قوتوں کی حد و نہایت نہیں:

ضعف قطب از تن بود از روح نے — ضعف در کشتی بود در نوح نے

اُس کا محور اُس کی اپنی ذات ہے اور دُنیا کا محور وہ، دنیا اُس کے گرد گھومتی ہے:۔

قطب آں باشد کہ گرد خود تند — گردشِ افلاک گرد او بود

قطب کی موجودگی میں علومِ نقلیہ کا اعتبار گویا پاک پانی کے سامنے ہوتے ہوئے تیمم کو اختیار کرنا ہے :

چوں تیمم با وجود آبِ رواں — علم نقلی با دمِ قطبِ زماں

مولانا کے یہاں ابدال کا ذکر بھی ہے لیکن جستہ جستہ۔ پہلے ذکر آ گیا ہے کہ ابدال کی طاقت کا راز حق تعالیٰ کی عطا ہے، وہ جبرئیل کی طرح ہیں، ان کے جسد نور کے بنے ہیں، مرتبے میں ارواح و ملائکہ سے برتر ہیں۔ اُن کے قلوب پیغمبروں کے قلوب کی طرح اتنے بلند ہیں کہ آسمان بھی اُن کے سامنے گرد ہیں؛ ابدال کے مرتبے سے قطب کے مرتبے کی عظمت کا اندازہ کر لو :

آں دلے کز آسمانہا برتر ست — آں دلِ ابدال یا پیغمبر ست

دائرۂ ولایت

بیقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ مولانا دائرۂ ولایت کو دائرۂ نبوت سے وسیع تر اور اُس پر حاوی سمجھتے ہیں یا دونوں کے اپنے اپنے الگ اور مستقل دائرے ہیں۔ مولانا نے اولیا کے متعلق جو کچھ کہا ہے اُس کا بہت کچھ حصہ انبیا پر چسپاں ہے۔ ایسے اشارے بھی ملتے ہیں جن سے خیال ہوتا ہے کہ مولانا انبیا کو اولیا میں شامل سمجھتے ہیں؛ عام انسانوں کو شعبۂ اولیا اور اُن کا اسیر و مسخر ہونے کی تائید میں "بندۂ خود خواند احمد در رشاد" پیش کیا ہے، "ہمسری با انبیا بر داشتند" کی اگر مصرعۂ دوم تشریح ہے کہ "اولیا را ہمچو خود پنداشتند"، تو ظاہر ہے کہ انبیا اولیا میں شامل ہیں۔ مولانا کے یہ کہنے سے[۱] کہ عوام سے چھپانے کے لیے اولیا کی وحی کو وحیِ

---

[۱] نے نجوم ست و نہ رمل ست و نہ خواب — وحیِ حق واللہ اعلم بالصواب
از پئے روپوش عامہ در بیاں — وحیِ دل گویند آں را صوفیاں

دل کہہ دیا جاتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اولیا کی انبیا سے الگ اور مستقل صنف ہے۔ بہرحال مولانا نے صراحت سے کسی پہلو کو متعین نہیں کیا ہے اس لیے کوئی واضح اور متعین بات نہیں کہی جا سکتی۔ اشعار کی دونوں خیالوں کے تحت تشریح کی جا سکتی ہے۔

شیخ اکبر کا مشہور مسلک ہے کہ ولایت نبوّت سے افضل ہے اور ولایت کا احاطہ نبوت پر حاوی ہے۔ داؤد قیصری نے مقدمۂ شرحِ فصوص کی گیارھویں فصل میں بیان کیا ہے کہ دائرۂ ولایت دائرۂ نبوت سے وسیع تر ہے۔ نبوت ظاہر ہے اور ولایت اس کا باطن۔ باری تعالیٰ کے تمام فیوض، قوت، قدرت، تصرف اور علوم وغیرہ کا واسطہ ولایت ہے۔ چنانچہ تمام انبیا علیہم السلام اولیا ہیں لیکن اولیا کا نبی ہونا ضروری نہیں۔ نبوّت کا سلسلہ ختم ہو چکا لیکن ولایت جاری رہے گی۔ کمالاتِ ولایت کی کوئی حد نہیں، اس لیے اولیا کے مرتبے بھی نامحدود ہیں۔ مولانا بھی "پس بہر دورے ولیّ قائم ست" —— اور "بے نہایت حضرت ست ایں بارگاہ" مانتے ہیں یہ سیرِ ولایت ہے سیرِ نبوّت کا ذکر نہیں ہے۔ سیرِ نبوّت کے ذکر سے اعراض کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ مولانا کے نزدیک ولایت کی سیر میں سیرِ نبوّت بھی شامل ہے۔ تاہم یہ دُور کا اور مشتبہ اشارہ ہے۔

احکامِ عالم کا مدار قطب پر ہے، وہی دائرہ وجود کا مرکز ہے۔ سلسلۂ نبوت کے ختم ہونے سے پہلے خود نبی کی موجود گی میں قطبیت نبی کے علاوہ دوسرے اولیا کو جو نبی نہیں ہیں تفویض ہو سکتی ہے۔ حضرت موسیٰؑ نبوّت پر فائض تھے لیکن انھیں ابھی تک قطبیت عطا نہیں ہوئی تھی اور حضرتِ خضر قطبِ عالم تھے لیکن انقطاعِ نبوت کے بعد جب کہ ولایت باطن سے نکل کر ظاہر میں

آجاتی ہے تو قطبیت کامل طور پر اولیا کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اور ختم ولایت یا خاتم الاولیا کے ظہور تک یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اس مرتبے پر کسی نہ کسی ولی کا برابر فائض ہوتے رہنا اس لیے ضروری ہے کہ نظامِ کائنات برقرار رہے ۔ خاتم الولایت کے بعد بتقاضائے اسمِ باطن قیامِ قیامت ضروری ہے۔

اقطاب کی یہ کثرت اور عہد بہ عہد ان کی الگ الگ شخصیتیں خلق اور کثرت کے حکم کے غلبے کا نتیجہ ہے جو ایک حال ہے۔ تغیّرِ حال سے اگر وحدت کا حکم غالب ہو جائے تو اوّل سے آخر تک، ازل سے ابد تک ایک قطب ہے اور وہ حقیقتِ محمدیہ ہے[۱]

مولانا نے جیسے کہ میں بیان کر چکا ہوں قطب کے لقب سے چیزیں بہت کم کہی ہیں لیکن لقب کے بغیر اس کی بہت سی خصوصیات بیان کر دی ہیں مثلاً مکان و ملک، افلاک اور ان کی گردشیں سب میں اس کو دخل ہے۔ وہ اپنی جگہ ایک ہے لیکن پوری ہستی اس کے تحت ہے، لوحِ محفوظ اس کے سامنے رہتی ہے، وہ زندہ امام ہے، امرِ عالم اور نظام کائنات کا منتظم ہے، پوری کائنات کا قطب ہے۔ ارض و سما کی درستی اور راستواری اُس کے باطن سے وابستہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان میں کوئی ایسی بات نہیں جس کو سامنے رکھ کر یقین سے کہا جاسکے کہ وہ اپنے قطب کے تصوّر میں شیخ اکبر کے تصور سے خاص طور پر متاثر ہیں۔ یہ سب بہت پہلے سے اربابِ تصوّف کا مشترک ورثہ ہے۔

خواب و رویا مولانا کے نزدیک خواب اور موت دونوں کی حقیقت ایک ہے آپس میں محض صنفی فرق ہے، جسم سے تھوڑے اور معلوم

---

[۱] مقدمہ شرح فصوص از داؤد قیصری فصل یازدہم۔

وقت کے لیے روح کے تعلق کا منقطع ہو جانا خواب اور نیند ہے:

ستر "النومُ اخو الموت"[1] است ایں | اسپ جاں را میکند عاری زِ زیں

رات کو روحیں اجسام سے بے تعلق کر دی جاتی ہیں تاہم اُن میں اور ان کے متعلقہ اجسام میں ایک قسم کا رشتہ قائم رہتا ہے اور یہی آدمی کا سو جانا ہے یہ خاص قسم کا رشتہ جو سوتے میں بھی جسم اور روح میں باقی رہتا ہے کیسا ہے اس کو یہ رشتہ باقی رکھنے والا جانے، اسی رشتے کے باعث یہ روحیں بیداری کے وقت اپنے اپنے بندی خانے یا جسم سے متعلق ہو جاتی ہیں اور آدمی جاگ اُٹھتا ہے:

بر نہد بر پائے شاں بندِ دراز | لیک بہر آنکہ روز آیند باز

بدن روح کا فطری تقاضا نہیں اس لیے بحالتِ خواب وہ جسم سے آزاد ہوتی ہے تو وسعت اور فراغت محسوس کرتی ہے، فکروں پریشانیوں اور ذمہ داریوں سے آزاد، نہ وہ کسی کی آقا نہ کسی کی خادم اور غلام "فارغاں نے حاکم و محکوم کس" خرّم و شاداں، قفس سے رہائی پایا ہوا پرندہ اور آزاد و وسیع فضا:

زاں مکاں بنگر کہ جاں چوں شادشد | در زمانِ خواب چوں آزاد شد

مرد زندانی ز فکر حبس جست | ظالم از ظلمِ طبیعت باز است

خواب کی حالت میں رؤیا یا سپنا روح کی حقیقی فعالی اور عمل ہے، پانو سے چلنا پھرنا، ہاتھوں سے کام لینا اور ایک دوسرے سے تعلق اور موانست نا معلوم اور بے چگوں فضاؤں میں روحوں کی واقعی مصروفیت ہے:

آں حقیقت داں، مدانش از گزاف | دست و پا در خواب بینی و ائتلاف

خواب میں روحیں دوسروں سے تو مخاطبت کرتی ہیں لیکن اپنے آپ سے بھی

---

[1] التشرف ص ۱۶۳۔

بات چیت کرتی ہیں، خبریں دیتی ہیں، فہمایش کرتی ہیں اور ہدایتیں دیتی ہیں۔ جاگنے کے بعد آدمی کو خیال یہ ہوتا ہے کہ کوئی دوسرا اُس سے مخاطب تھا:

ہمچو آں وقتے کہ خواب اندر روی — تو ز پیش خود بہ پیش خود شوی

بشنوی از خویش و پنداری فلاں — با تو اندر خواب گفتست آں نہاں

بیداری کا وقت ہوا اور اِدھر، اُدھر پھیلی ہوئی آزاد اور خوش وقت روحیں صحرائے بے چوں سے سمٹ کر دنیائے کم و کیف میں کھنچ آئیں اور ہر جان اپنے جانے بوجھے جسم سے وابستہ ہوگئی:

میل ہر جانے بسوئے تن شود — ہر تنے از روح آبستن شود

فالق الاصباح، اسرافیل وار — جملہ را در صورت آرد زاں دیار

روح ہائے منبسط را تن کند — ہر تنے را باز آبستن کند

رویا اور سپنے کا دنیائے تن سے کوئی واسطہ نہیں، دنیائے تن کی ضرورتیں بے ضرورت ہو جاتی ہیں، آنکھوں کے بغیر روشنی دیکھنا ممکن نہیں، لیکن خواب کی دنیا میں ان کی روشنی کے بغیر روشنی محسوس ہوتی ہے:

نورِ بے ایں چشمِ مے بیند بخواب — چشم بے ایں نور چہ بود جز خراب

چیزیں نہیں ہوتیں اور آدمی محسوس کرتا ہے؛ ماہ و خورشید نہیں ہوتے لیکن وہ ماہ بھی دیکھتا ہے اور خورشید بھی، چاندنی بھی دیکھتا ہے اور دھوپ بھی اور ان کے بغیر چیزیں بھی:

ہمچناں کہ چشم مے بیند بخواب — بے مہ و خورشید و ماہ و آفتاب

خوابیں ہمارے تخیلات اور اوہام نہیں ہوتے، ہم خواب میں ایسی حقیقتیں محسوس کرتے ہیں، ایسی حالتوں سے اپنے آپ کو دوچار پاتے ہیں جن کو بیداری میں محسوس کرنا یا ان سے دوچار ہونا تو کیا کبھی ان کا خیال اور وہم بھی نہیں ہوتا

پھر بیداری کے خیالات کو خواب کی اصل کیسے قرار دیا جا سکتا ہے:

در بگویندت کہ ہست آں فرع ایں — مشنو آں را اے مقلد بے یقیں

مے بہ بیند خواب، جانت، وصف حال — کہ بہ بیداری نہ بینی بیست سال

اِن خوابوں کی تعبیر کے لیے ماہر تعبیر گویوں کے پاس جانا اور تعبیریں حاصل کرنا بتاتا ہے کہ شک اور تذبذب ہے، یقین نہیں ہے کہ یہ بیداری کے خیالات ہیں ورنہ تعبیر کی کیا ضرورت ہوتی:

در پیے تعبیر آں تو عمرہا — میروی سوے شہانِ بادہا

کہ بگو آں خواب را تعبیر چیست — فرع گفتن ایں چنیں سرّ را سگی ست

موت یا ترکِ جسم

مولانا کے نزدیک انسانی زندگی میں جسم کی اتنی اہمیت ہے کہ مسلسل حیات کے ایک خاص درجے سے اس کا تعلق ہے جو آنے والے درجے کے لیے گزرگاہ ہے، اس گزرگاہ پر سے گزرے بغیر کوئی شخص اگلی زندگی میں قدم نہیں رکھ سکتا۔ جزا و سزا کی بحث میں گزر چکا ہے کہ کفار کا دوزخ میں دنیوی زندگی کے لیے التجا کا باعث یہی ہوگا کہ وہ عالمِ آب و گل میں آئے بغیر آخرت کی مسرور اور بے حزن و ملال زندگی تک نہیں پہنچ سکتے۔ دنیوی زندگی کے اعمال اُخروی زندگی کے تار و پود ہیں جہانِ عمل اور عالمِ امتحان یہی ہے:

عالمِ اوّل جہانِ امتحاں — عالمِ ثانی جزائے این و آں

جب جسم اس عالم میں اپنا کردار پورا کر لیتا ہے اور دوسری زندگی کے لیے تیار ہو چکتا ہے تو موت واقع ہو جاتی ہے اور وہ نئی قسم کی لازوال زندگی کے دروازے پر پہنچ جاتی ہے:

مرگ دان آں کاتفاق امت ست — کآب حیوانے نہاں در ظلمت ست

مولانا کے نزدیک زندہ انسان نام ہے جسد، روح حیوانی اور روح انسانی کا۔ مولانا نے اگرچہ وضاحت نہیں کی ہے لیکن ان کی روح حیوانی فلاسفۂ اسلام کا نفس حیوانی اور ان کی روح انسانی فلاسفۂ اسلام کا نفس ناطقہ ہے۔ انسان کی انسانیت یا یوں کہو کہ اس کی انسانی زندگی کا تعلق نفس ناطقہ یا انسانی روح سے ہے۔ انسانی روح یا نفس ناطقہ کا پہلا تعلق روح حیوانی سے ہے، اس کے بدنی تصرفات روحِ حیوانی کے واسطے سے ہوتے ہیں[1] مولانا کے نزدیک موت کی صورت میں روحِ حیوانی فنا ہو جاتی ہے اور اس کی فنا کے ساتھ حسّ و حرکت وغیرہ جو روحِ حیوانی کے تقاضے ہیں وہ بھی فنا ہو جاتے ہیں کہ " روزِ مرگ ایں حسِّ تو باطل شود "، اور گویا روحِ انسانی کا تعلق بھی جسم سے ختم ہو جاتا ہے۔ اب انسانیت کے باقی رہنے کے معنی انسانی روح کے باقی رہنے کے ہوتے ہیں اور وہی روحِ حیوانی اور جسدِ انسانی کی قائم مقام ہوتی ہے؛

آں زماں کیں جانِ حیوانی نماند　　　جان باقی یابدت بر جان نشاند

عالمِ نفوس یا عالمِ ارواحِ مجرّدہ بے ترکیب ہے اس لیے اضداد کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، اس لیے وہ زوال و فساد سے بری ہے:

آں جہان چہ باقی و آباد نیست　　　زانکہ آں ترکیب از اضداد نیست

الغرض موت کے معنی مولانا کے نزدیک روح حیوانی کا فنا ہو کر اتانی جسد کا فساد اور روحِ انانی کا جسد سے بے تعلق ہو جانا اور اپنی مستقل حیثیت میں باقی رہنا ہے چونکہ اصل انسانی زندگی انسانی روح

---

[1] شرح اشارات طوسی ص ۱۲۶ - ۱۲۷ -

کی زندگی ہے اس لیے بدن سے بے تعلقی کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ جسم تو روح کے لیے قید ہے، قید بھی نہایت تنگ اُس پر روح رہائی کے لیے بے قرار، اُسے بہت کچھ کرنا ہے جس کو قیدِ جسم میں نہیں کر سکتی:

روح دارد بے بدن بس کاروبار — مرغ باشد در قفس بس بے قرار

جسم شگوفہ اور کلی سہی، نہایت حسین وجمیل مگر کلی مقصد تو نہیں۔ مقصد میوہ ہے اور میوہ شگوفے کے جھڑے بغیر ممکن نہیں:

چوں شگوفہ ریخت میوہ سر کند — چونکہ تن بشکست جاں سر برزند

ہر فنا بہتر اور برتر کی نمود کا پیش خیمہ ہے۔ دوسری اور نئی زندگی بتائے گی کہ بدن کے زوال میں کیا راز تھا:

حشر تو گوید کہ سرِ مرگ چیست — میوہ ہا گویند سر برگ چیست

سرِ خون و نطفہ حسن آدمی ست — سابق ہر بیشیے، آخر کمی ست

کائنات کے مسلسل اور پیہم تغیرات

مولانا کائنات کو ثابت اور غیر متبدل نہیں مانتے۔ ان کے نزدیک کائنات تغیروں اور تبدیلیوں کا سلسلہ ہے، نہ ختم ہونے والا۔ ہر لحظہ نیا انداز اور ہر لمحہ نیا طور، ایک دوسرے سے بالکل الگ اور مختلف۔ کائنات کے ان تغیرات کا منشا باری تعالیٰ کے بدلتے شئون واطوار ہیں "کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ"، لمحہ بہ لمحہ وہ نئی شان اور نئے طور میں جلوہ نما ہے بلکہ ایک ہی لمحے میں اُس کے سیکڑوں رنگ ہیں، ہر رنگ دوسرے سے جدا، اِن رنگوں کی حد نہ شمار۔ باری تعالیٰ کی یہ جلوہ ریزیاں بے اثر نہیں۔ عالم اس کی صفات کا پرتو ہے، وہ اِن اطوار اور شئوں سے غیر متاثر کیسے رہ سکتا ہے وہ بھی لحظہ بہ لحظہ بدلتا رہتا ہے اور ہر آن سیکڑوں رنگ دکھاتا ہے[1]

(حاشیہ صفحہ آیندہ پر دیکھیے)

کائنات کی یہ پیہم تبدیلیاں کچھ تو نمایاں ہیں جو کائنات کے اپنے افعال اور اُن کے اثرات ہیں دکھائی دیتی ہیں۔ ہر فعل دوسرے سے الگ اور ہر اثر دوسرے اثر سے ممتاز ہے[1] لیکن بڑا حصّہ ہماری جسمانی حسّوں سے ماورار رہتا ہے، اُن کو محسوس کرنے کے لیے دیدۂ دل درکار ہے:

دیدۂ دل کو بگردوں بنگریست | دیدہ کانجا ہر دمے میناگری ست
قلب اعیان ست واکسیر محیط | ابتلاف خرقۂ تن بے مخیط

دیدۂ دل کے میسّر آنے اور پھر کائنات کی اِن نادیدنی تبدیلیوں کو محسوس کرنے کے لیے جسمانیت سے تعلق منقطع کرنا ضروری ہے۔ تبدیلیوں کے مشاہدے کے لیے ان کے ساتھ ہی ساتھ "از جہانِ تن برون شو" کا فرمان پہنچتا ہے اور پھر نئے نئے علوم اور نئے نئے عرفان سیلِ رواں کی طرح اُس کی رُوح پر چھا جاتے ہیں:

در وجود آدمی جان و رواں | میرسد از غیب چوں آبِ رواں
ہر زماں از غیب نو نو میرسد | دز جہانِ تن برون شو لمے رسد

اِدھر بدن کی بندشوں سے جان نے رہائی حاصل کی، اس کا مادّی ٹھپّا بدلا، جسمانی حِسوں کے اندازِ نظر میں فرق ہوا اور جسمانی حسوں کے بجائے حواسِ جان اُبھرے کہ عالم اپنے تمام تازہ بہ تازہ تغیّرات و تطورات کے ساتھ نمایاں ہوا:

ہر زماں، مبدل شود چوں نقشِ جاں | نو بہ نو بیند جہانے در عیاں

انسان اسی کائنات کا جز ہے، ان تغیروں سے خود کیسے بچا جا سکتا ہے، وہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ[1]) و نو تیز کہ جزو، از قدرتِ حق در یک لحظہ ہزار گونہ مے شوی و بر یک قرار نیستی۔ فیہ مافیہ ص ۱۲۱۔ (حاشیہ صفحہ ہٰذا) [1] ایضاً۔

بھی لحظہ بہ لحظہ ہزاروں رنگ بدلتا ہے اور کسی لمحے قرار نہیں پاتا ؛" ہر لحظہ تیرے لیے ایک حال فنا ہو جاتا ہے اور دوسرا حال طاری ہو جاتا ہے"[1]

پس ترا ہر لحظہ مرگ و رجعتے ست   مصطفیٰ فرمود دنیا ساعتے ست[2]

کائنات کی یہ تبدیلیاں اِس تیزی اور تواتر سے ہوتی ہیں کہ محسوس نہیں ہو پاتا کہ کسی ایک صورت اور کسی ایک حالت کا کب اختتام ہوا اور اس کے بجائے دوسری حالت اور دوسری صورت کب موجود ہوئی اور ہم پیہم لمحاتی تبدیلیوں کو مسلسل بقا سمجھتے رہتے ہیں، حالانکہ پوری کائنات بدل چکی ہوتی ہے:

ہر نفس نو مے شود دنیا و ما   بے خبر از نو شدن، اندر بقا

شکلوں، ہیئتوں اور احوال و صُوَر کا فنا ہونا اور ان کے بجاے دوسری شکلوں اور صورتوں کا پیدا ہو جانا زمانے جیسا ہے کہ اُس کی ہر آن فنا ہوتی جاتی ہے اور دوسری آن آتی جاتی ہے اور ہم اِن آنوں کے اتّصال اور اجزا کی پیہمی کے باعث اس کو مستمر اور متصل سمجھتے ہیں؛ عمر گزرتی جاتی ہے اور آتی جاتی ہے لیکن انسانی جسم مسلسل قائم اور جامد معلوم ہوتا ہے؛ ہر چیز سے اس کے زمانی تعلقات بدلتے رہتے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ وہ نہیں ہوتا جس کے زمانی تعلقات وہ تھے بلکہ یہ ہے جس کے زمانی تعلقات یہ ہیں لیکن ہمیں وہ وہی معلوم ہوتا ہے:

عمر ہمچوں جو، نو نو میرسد   مستمرّی مے نماید در جسد

آں ز تیزی مستمر شکل آمدست   چوں شرر کش تیز جنبانی بدست

---

[1] و تو نیز کہ جزوِ، از قدرت حق در یک لحظہ ہزار گونہ مے شوی و بر یک قرار نیستی۔ فیہ ما فیہ ص ۱۲۱۔ [2] "الدنیا ساعۃ فاجعلھا طاعۃ" لا یصح رفعھا الی رسول اللہ، تمیز الطیب من الخبیث۔ ص ۹۷۔

یہ درازیٔ مدّت یا بقا وہم ہی وہم ہے جو تیزیٔ کار اور صنّاع کی مسلسل اور پیہم چابک دستی کا اثر ہے:

ایں درازیِ مدّت، از تیزیِ صنع — مے نماید، سرعت انگیزیِ صنع

کائنات کے تغیّرات اور اُس کی مسلسل و متواتر تبدیلیوں کا منشا تجدّدِ امثال کا عقیدہ ہے۔ اشاعرہ کی پیروی میں مولانا کا بھی یہی خیال یا مشاہدہ ہے کہ اعراض و احوال کو بقا نہیں۔ ہر عرض زمانے کے ایک ناقسمت پذیر حصّے یا آن میں پیدا ہوتا ہے، اور دوسرے حصّے میں فنا ہو جاتا ہے یعنی اُس کا مثل آ جاتا ہے اور یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ پیدائش اور عدم کی تیزی کی وجہ سے سابق کا زوال اور لاحق کا وجود دونوں ہمارے شعور کی گرفت میں نہیں آتے اور ہم اعراض و احوال کی بقا اور استمرار کو واقعیت سمجھ لیتے ہیں ورنہ درحقیقت نہ بقا ہے نہ استمرار۔ مولانا نے اس خیال کی کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ سے توثیق کی ہے۔

شیخ اکبر کا کشف اشاعرہ کی نظر سے بھی آگے ہے۔ وہ کہتے ہیں پوری کائنات اپنے تمام جواہر و اعراض یا اجساد و احوال کے ساتھ ہر آن فنا ہوتی ہے اور ہر آن پیدا ہوتی ہے۔ "اَفَعَیِیْنَا بِالْخَلْقِ الْاَوَّلِ بَلْ هُمْ فِیْ لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِیْدٍ" میں خلق جدید یہی پیہم آنی جانی اور متجدد خلق ہے۔ باری تعالیٰ ہر آن اپنی تجلیاں دکھاتا ہے اس کی ہر نئی تجلی پہلے عالم کے لیے فنا کا پیغام اور بالکل نئے عالم کے وجود کی نوید ہے۔ فنا اور نو پیدگی کا یہ سلسلہ برابر جاری ہے[1] شیخ اکبر نے ملکۂ سبا کے تخت قبل ارتداد طرف لے آنے کی توجیہ تجدید خلق سے کی ہے، ملکۂ سبا کے عرش میں تجدید مثل کا جو سلسلہ جاری تھا اُس کو سبا سے بیت المقدس میں قائم کر دیا

---

[1] فصوص الحکم، فص حکمۃ قلبیہ فی کلمۃ شعیبیہ ص ۹۰، ۹۱/۲

گیا ہے، لانے کا سوال ہی نہیں [1]

مجھے مثنوی یا ان کے ملفوظات و مکتوبات "فیہ ما فیہ" میں ایسی کوئی شہادت نہیں ملی کہ مولانا کبھی پوری کائنات کی جواہر و اعراض کی تخصیص کے بغیر مسلسل فنا اور متواتر خلق جدید مانتے ہیں۔ باری تعالیٰ کی تجلیوں کا اثر اعدام و ایجاد نو بنو یا "بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ" کی شیخ اکبر سے ملتی جلتی تفسیر [2] مولانا کے یہاں موجود نہیں "كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ" کی سند پر باری تعالیٰ کی ذاتی اور صفاتی تجلیوں کے، اُن کی نامحدودیت کے اور ایک دوسری سے مختلف ہونے کے مولانا قائل ہیں لیکن ان تجلیوں کی مثال خوشی، گریہ، خوف اور رجا جیسے احوال سے دی ہے اجساد و جواہر کا ذکر نہیں کیا۔ انسان کو آثار حق کا جزو قرار دے کر اس کی ہزار گونگی کو بیان کیا ہے [3] جو احوال اور کیفیات کا تجدد ہے اس کی مسلسل نو پیدائیوں کا نہیں۔ مولانا نے ملکہ سبا کے تخت کو لمحۂ بصر سے پہلے لانے کے متعلق کہا ہے:

گفت آصف من باسم اعظمش	حاضر آرم پیش تو در یک دمش
حاضر آمد تخت بلقیس آں زماں	لیک آصف نز فنِ عفریتیاں

مولانا نے تجدید مثل سے تخت کے موجود ہونے کی توجیہہ نہیں کی حالانکہ تجدید مثل کو مان کر توجیہہ بہت آسان تھی۔ مثنوی کی "انسانی مرگ و رجعت" دنیا کا تلمحاتی یا

---

[1] ایضاً فص الحکمۃ السلیمانیہ ص $\frac{164}{2}$ (شرح نابلسی)۔ [2] مولانا نے حکیم سنائی کے اشعار: آسمانہاست در ولایت جاں :: کار فرمائے آسمان جہاں الخ کی تشریح میں معنوی یا غیبی آسمانوں اور زمینوں کے ثبوت میں اس آیت کو پیش کیا ہے، ملاحظہ ہو دفتر اول ص ۱۸۳ مطبوعہ نامی کانپور۔ [3] فیہ ما فیہ ص ۱۲۱۔

یک ساعت ہونا یا ہر آں دنیا کا نیا ہوتے رہنا۔ فنا اور خلق جدید کے موید ہو سکتے ہیں لیکن ملفوظات کے واضح بیان کو سامنے رکھ کر اعراض کی فنا اور تجدید خلق سے توجیہہ کرنا زیادہ قرین قیاس ہے، یہ اشاعرہ کا مذہب ہے اور مولانا ان کے متبع ہیں۔ پھر اعراض کا تجدد ایک طرح سے جوہر یا جسم کا بھی تجدّد ہے۔ جب کل اعراض و احوال بدل گئے تو گویا سابق جسم بھی بدل گیا اس لیے دنیا کا یک ساعت ہونا اور ہر نفس اس کا نیا ہونا اور بقاے جوہر کے ساتھ جسم کی رجعت، تجدد اعراض سے بھی پوری طرح مطابق ہے۔

باری تعالیٰ کی غیر محدود اور آن بہ آن تجلیوں کی منصوص سند مولانا کے لیے بھی کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَانٍ، ہے اور یہ شئون بے اثر نہیں ہیں۔ شیخ اکبر کے نزدیک اِن شئون کا اہم اثر اعدام اور امثال سے تجدید وجود ہے۔ مولانا نے اس اہم کائناتی اثر کو چھوڑ کر جن خاص اثرات کو اہمیت دی ہے، وہ دوسرے ہیں اگر مولانا جواہر کے تجدد کے قائل ہوتے تو اس موقع پر ضرور بیان کرتے لیکن مولانا نے جن اثرات کو بیان کیا ہے وہ یہ ہیں:

کمترین کاریش ہر روز ست آں	کو سہ لشکر را کند ایں سو رواں
لشکرے ز اصلاب سوئے امہات	بہر آں تا در رحم روید نبات
لشکرے ز ارحام سوے خاکدان	تا ز نرّ و مادہ پر گردد جہاں
لشکرے از خاکدان سوے اجل	تا بہ بیند ہر کسے حسن عمل

اس کے بعد اِن لشکروں کی روانگی کی پیش رفت میں جو ضروری انتظام ہیں انھیں بیان کیا ہے۔ مولانا نے تبدیلِ اعیان کا ذکر کیا ہے لیکن جو تفصیل پیش کی ہے اُس کے حدود بھی تبدیل اعراض و کیفیات سے آگے نہیں ہیں؛ مناجات کے موقع پر فرماتے ہیں۔

اے مبدّل کردہ خاکے را بزر | خاک دیگر رابکردہ بوالبشر
کارِ تو تبدیلِ اعیان و عطا | کارِ من سہوست و نسیان و خطا

کائناتِ دنیا کا مخزن

مولانا کے نزدیک مادّی اور طبیعی کائنات کا مادّی اور طبیعی جزو تو غالباً براہِ راست اس کائنات کی حقیقت ہے۔ وہ یہیں پیدا ہوا لیکن غیر طبیعی جزو، صورتیں، اوصاف و اعراض اس عالم کی براہِ راست مخلوق نہیں، درآمد ہوئی ہیں۔

مادّی عالم سے پرے اسی جیسا دوسرا عالم ہے، لطیف یا غیر طبیعی۔ یہ عالمِ اوصاف ہے۔ ہمارے حسّی یا طبیعی عالم کا مخزن یہی لطیف عالم ہے۔ اس مخزنِ لطیف سے بقدرِ ظرف اور حسبِ ضرورت چیزیں آتی رہتی ہیں اور مادّی دنیا کو فراہم کی جاتی ہیں:

زانکہ بے حاجت خداوندِ عزیز | مے نہ بخشد ہیچ کس را ہیچ چیز
پس چو حاجت شد کند ہستہا | قدرِ حاجت مے رسد از حق عطا

یہ خزانۂ اوصاف بے حد اور بے نہایت ہے۔ مادّی دنیا کو ضرورت کے لحاظ سے جتنا مہیا کیا جاتا ہے اُس کو اُس محفوظ ذخیرے سے کوئی نسبت نہیں۔ یہاں جو بھیجا جاتا ہے وہ محض نمونہ ہے اُن انبار در انبار حقیقتوں کا۔ سماعت کا ذخیرہ وہاں ہے، یہاں بقدرِ ضرورت تقسیم کر دی گئی ہے، بصارت، نطق، عقل، علم، کرم، احسان یا جو اوصاف، قوٰی اور کیفیات یہاں ہیں سب کا اصل مخزن وہی عالمِ لطیف ہے، ضرورت پڑنے پر یا درآمد کی ہوئی مقدار کے ختم یا کم ہو جانے اور مزید ضرورت باقی رہنے پر چیزیں پھر فراہم کر دی جاتی ہیں:

"وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهٗ وَمَا نُنَزِّلُهٗٓ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ"۔

اِس لطیف خزانے کو مادّی اعضائے حس محسوس نہیں کر سکتے۔ وہی

اوصاف و احوال محسوس ہوتے ہیں جو ہماری مادی دنیا میں اگر حسی اشیا میں سرایت کر جاتے ہیں مولانا نے اس مخزن کی لطافت اور اس کو حسی اعضا سے محسوس نہ کر سکنے کو مثال سے واضح کیا ہے۔ نسیم بہاراں واقعی اور حسی حقیقت ہے لیکن اس کا حُسن و جمال، اس کی رنگارنگی، قسم قسم کی خوشبوئیں اور تازگیاں محسوس کرنے کے لیے باغوں، گلزاروں اور مرغزاروں کی ضرورت ہے، جب تک نسیم بہاراں میں سے یہ سب اوصاف لطیف درختوں، پھولوں، پھلوں اور سبزے میں نہ اُتر آئیں یہ محسوس نہیں ہو سکتے۔ یہ سب خوبیاں اصل میں نسیم بہاراں میں موجود ہیں، اور اسی میں سے نکل کر آتی ہیں۔ اگر نسیم بہاراں میں یہ موجود نہ ہوتیں تو نسیم بہاراں کے چلنے سے درختوں، پھلوں، پھولوں میں کہاں سے آجاتیں۔

جن بزرگوں کے حواس لطیف ہیں اور غیر حسی حقیقتوں کو محسوس کر سکتے ہیں اُن کے لیے وہ عالم لطیف اجنبی نہیں۔ وہ اس کو محسوس کرتے ہیں اور محظوظ ہوتے ہیں اور کائنات دنیا کے حقیر نمونوں سے دل چسپی نہیں لیتے [۱]

مولانا کا یہ عالم لطیف یا اوصاف وصُوَر کا مخزن عالم مثال کے عام تصور سے بالکل جدا ہے۔ اس خزانۂ اوصاف وصُوَر سے اوصاف وصُوَر دنیا میں مسلسل آتے رہتے ہیں اور حسی اجسام یا جواہر میں سرایت اور حلول کرتے رہتے ہیں جب کہ عالم مثال محفوظ اور قائم عالم ہے۔ ملائکہ، جن اور خاص مرتبے کے لوگ وہاں پہنچ کر مثالی صورتوں میں سے حسب پسند یا حسبِ ضرورت صورتیں لا سکتے ہیں۔ اِن صورتوں کو اپنے پیکر پر چڑھا لینے یا بدل لینے سے ان کی فطری اور ذاتی خصوصیتوں میں کوئی فرق نہیں آتا۔ یہ ایک طرح کا تبدیلِ لباس ہے اور بس [۲]

---

[۱] فیہ مافیہ، ص ۶۸-۶۹۔ [۲] شرح فصوص از نابلسی ص ۱۲۳۔

...شیخ اکبر کے یہاں عالمِ مثال کے نام سے مجھے کسی برزخ کا تصوّر نہیں ملا۔ داؤد قیصری نے مقدمۂ فصوص میں جس کا مأخذ زیادہ تر شیخ اکبر کا کلام ہے، کہا ہے کہ باری تعالیٰ کی حضرات کلیہ (یا کلیاتی تنزلات و مراتب) کے پانچ عالم ہیں، ان میں تیسرا عالم، عالم مثال ہے۔ عالم مثال میں عالمِ شہادت یا عالم محسوس کے مطابق ارواح کی مثالی صورتیں محفوظ ہیں۔ یہ عالم غیر محسوس اور روحانی عالم ہے۔ جوہر مادی اور جوہر مجرد دونوں سے اِسے کچھ کچھ مشابہت ہے اور دونوں کے بین بین اس کا مادہ ہے؛ یعنی نورانیت۔ قیصری کی تحقیق یہ ہے کہ اس کا مظہر اور اِس کے وجود کا محل خیال ہے۔ ہر قسم کے معانی کی اور ہر قسم کی ارواح کی اُن کے کمالات و خصوصیات کے مناسب مثالی صورتیں اس میں موجود ہیں۔ حسّی موجودات کی ہی صورتیں نہیں بلکہ غیر حسّی حقیقتوں کی بھی صورتیں وہاں موجود ہیں۔ چنانچہ غیر حسّی عالم کی حقیقتوں کو حسی عالم میں بھیجا جاتا ہے تو ان ہی صورتوں میں سے کوئی مناسب صورت دے کر بھیجا جاتا ہے۔ ملائکہ اور ساتھ ساتھ جن و انس اپنی زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی مثالی صورتوں میں ظاہر ہو سکتے ہیں۔ اہلِ کشف کی پیشین گوئیوں کا مأخذ یہی عالم ہے۔ شیخ اکبر نے اس عالم کو "غیب امکانی" سے موسوم کیا ہے[1]

شیخ اکبر نے کہا ہے کہ آدمی "مقید باللہ" کے مرتبے پر فائز ہو جائے تو اس کو برزخ کے علاوہ کہیں نہ مقام کرنا چاہیے۔ یہ برزخ ایک دہمی مقام ہے عالم شہادت اور عالم غیب کے بین بین۔ برزخ میں اس کا موقف ایسا ہونا چاہیے کہ یہاں سے عالمِ شہادت میں جو حقیقت نکلے اُس کے علم میں آجائے، عالمِ شہادت

---

[1] مقدمہ شرح فصوص، از داؤد قیصری، فصل پنجم و ششم

میں پہنچنے والی حقیقتیں کچھ ایسی ہوتی ہیں جو باقی رہتی ہیں مثلاً جواہر، کچھ ایسی ہوتی ہیں جو باقی نہیں رہتیں مثلاً اعراض و اجساد۔ نہ باقی رہنے والی حقیقتیں عالم شہادت سے نکلتے ہی ایسے غیب میں جا پہنچتی ہیں جہاں سے پھر کبھی انھیں عالم شہادت میں پہنچنا نصیب نہیں ہوتا۔ عالم شہادت سے نکل کر یہ اُس غیب میں نہیں جاتیں جہاں سے وہ عالم شہادت میں آئی تھیں۔ جس غیب سے وہ یہاں آئی تھیں وہ غیب یا برزخ "غیب امکانی" تھا اور یہاں سے جس غیب میں گئیں "وہ غیب محالی" ہے اور یہاں سے کوئی چیز نہیں نکلتی۔[۱]

قیصری کی تشریح کے مطابق عالمِ مثال میں حسّی موجودات کی محسوس صورتوں سے بالکل مشابہ صورتیں اور مجرّدات یا غیر حسّی موجودات کی ان کے حقائق سے مناسبت رکھتی ہوئی صورتیں محفوظ ہیں۔ چنانچہ معانی یا مجرّدات کبھی حسّی عالم میں نمودار ہوتے ہیں تو اپنے آپ سے مناسبت رکھنے والی صورتوں میں سے کسی صورت کا انتخاب کر لیتے ہیں اور اُس میں اپنے آپ کو محسوس کراتے ہیں۔ جنّوں یا انسانوں میں سے کسی کو کسی دوسری صورت میں ظاہر ہونا ہوتا ہے تو وہ بھی یہیں سے کسی صورت کا انتخاب کر کے اس میں اپنے آپ کو ظاہر کرتے ہیں۔ غرض یہ کہ عالمِ مثال ایسا مخزن نہیں جہاں سے اجساد یا جواہر پر اُن کے حقیقی اوصاف اور حقیقی صورتیں فائض ہوا کریں۔

شیخ اکبر کا "غیب امکانی" اعیان ثابتہ اور حسّی عالم کے درمیان برزخ ہے۔ اعیان ثابتہ پہلے اس حضرت میں نورانی تشکل حاصل کرتے ہیں، اور یہاں کے بعد حسی پیکر۔ گویا اعیان ثابتہ یہاں سے نکل کر حسی موجود بنتے ہیں۔ جواہر حسی عالم میں باقی رہ جاتے ہیں اور اعراض "غیب محال" میں جا پڑتے ہیں۔ موجوداتِ حسّیہ پر یا اُن کے مادّے اور جسم پر یہاں سے اعراض و صور کا فیضان

---

[۱] فتوحات مکیہ، باب ۳۲۱ جلد دوم ص ۷۸۔

نہیں ہوتا۔

مولانا کا یہ "مخزنِ کائنات" اگر عالم مثال نہیں ہے اور بظاہر نہیں ہے تو پھر مثنوی یا "فیہ مافیہ" میں عالم مثال کا کوئی تصوّر نہیں یا کم از کم میں نہیں پا سکا۔

زمان زمانہ (جس کے حصّے : گھڑی، پہر، روز و شب اور ماہ و سال گزر کر ماضی، گزرتے ہوئے حال اور جو نہیں گزر رہے ہیں اور گزرنے والے ہیں، مستقبل کہلاتے ہیں) عالمِ اجسام سے تعلق رکھتا ہے۔ ماہ و خورشید کی حرکت، جیسا کہ عامی نقطۂ نظر ہے یا فلکِ اعظم کی گردش جیسا کہ ارسطا طالیسی فلاسفہ کا خیال ہے، اس کا منشا اور ماخذ ہے۔

مولانا نے اگرچہ صراحت نہیں کی ہے، لیکن اُن کے ضمنی بیانوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک زمانہ، مکان سے خاص طور سے مربوط ہے۔ جو چیزیں مکانی نہیں ہیں اُن کے نزدیک زمانے سے خارج ہیں۔ چونکہ زمانے کا منشا اور ماخذ مسلسل اور نا اختتام پذیر حرکت ہے، جو متواتر طے ہوتی رہنے والی مسافت سے چسپاں ہے؛ مسافت پیر رواں دواں مستمر عمل، مکان پہ ایک کھنچتا ہوا سا خط۔ اس لیے ایک طرح کا مکانی وجود ہے۔

جو موجودات جسم نہیں، ان کا کوئی مکان نہیں گویا لامکانی موجودات کا وجود کسی مکان سے مربوط اور اُس پر موقوف نہیں اس لیے مکان سے تعلق رکھنے والا کوئی عمل اور مکان سے وابستہ کوئی فعلیت اُس پر حاوی نہیں، نہ وہ ماضی سے وابستہ، نہ مستقبل پر موقوف، نہ حال سے متعلق کیونکہ وہ کسی مکانی پٹڑی پر نہیں :

لامکانے کاندر ان نورِ خداست　　ماضی و مستقبل و حال از کجاست

چنانچہ لامکانی ہستیاں جس طرح مکانی لوازم، درازی و کوتہی وغیرہ سے الگ ہیں کہ:

آں درازی و کوتہی در جسمہاست　　　　آں درازی و کوتہ اندر جاں کجاست

اسی طرح زمانی تقاضوں سے دور رہیں؛ اُن پر نہ سو سال گزرے ہیں، نہ ایک دن "پیش ما صد سال و یک ساعت یکے ست"، اُن پر کوئی شے نہ گزر رہی ہے، نہ گزرنے والی ہے اور گزرنے سے جو تغیر رونما ہوتے ہیں، وہ وہاں راہ نہیں پاتے اور دائمی یکسانی رہتی ہے۔

چوں نباشد روز و شب، یا ماہ و سال　　　　کے بود پیری و پیری و ملال

مولانا کا یہ مکانی زمان انتزاعی واقعیت ہے، جیسے ارسطا طالیسی حکمائے اسلام کہتے ہیں، یا وہمی اختراع، جیسا کہ اشاعرہ کا مسلک ہے۔ اس کی صراحت میری نظر سے نہیں گزری لیکن بعض اشاروں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اشاعرہ کی طرح زمانے کو حقیقی واقعیت نہیں مانتے۔ شیوخ طریقت کی غیب دانی اور ماضی و مستقبل سے ان کی باخبری کو بیان کرتے ہیں کہ مغیبات کا یہ علم دوسروں کے لیے فکر یا تخیل ہے، لیکن خود ان کے لیے عیاں اور دید ہے:

بید ماغ و دل، پُر از فکرت بُدند　　　　بے سپاہ و جنگ بر نصرت زدند

آں عیاں نسبت بایشاں فکرت ست　　　　ورنہ خود نسبت بدیں نہار ویت ست

یہ دانش اس لیے تعقل، فکر و اندیشہ یا تخیل معلوم ہوتی ہے کہ لوگوں کے لیے کچھ حقیقتیں ماضی سے وابستہ ہیں اور کچھ مستقبل سے۔ اگر ماضی اور مستقبل سے پیچھا چھوٹ جائے تو حقیقتیں ہی حقیقتیں رہ جائیں گی؛ ان کی گزشت اور آمد کا سوال نہیں رہے گا۔ خود حقیقتیں دید ہوں گی، ماضی اور مستقبل سے ناوابستہ:

فکرت از ماضی و مستقبل بود　　　　چوں ازیں دو رست مشکل حل شود

گویا ماضی اور مستقبل یا زمانہ، خود یا اپنی منشا کے لحاظ سے، کوئی حقیقی واقعیت نہیں، جو حقائق کی اصلیتوں سے چپاں اور وابستہ ہو، جس کے بغیر ان کی عیانی اور دید ناممکن ہو۔ واقعیت صرف بدلتی حقیقتوں کو حاصل ہے، باقی سب وہم ہے۔ شیخ اکبر زمانے کو مسلم فلسفیوں کی طرح، فلک الافلاک یا دوسری مکانی موجودات کی حرکت سے اخذ کرتے ہیں، اور اسے انتزاعی یا استنباطی واقعیت کہتے ہیں۔ یہ زمانہ باری تعالیٰ کی ذات سے تعلق نہیں رکھتا، لیکن اس کے احکام کے لحاظ سے یہ اُس سے متعلق ہے۔

زمانے کے اس عام تصوّر سے الگ شیخ کے نزدیک زمانے کا ایک دوسرا تصوّر ہے جسے وہ یوم شان، کہتے ہیں۔ یوم شان کا مأخذ اور منشا باری تعالیٰ کی شان یا اُس کی تاثیر اور فعّالی ہے۔ افہام و تفہیم کی سہولت کی خاطر شمسی یا عام زمانی تعبیر سے کام لیا جائے تو یہ یوم آنی اور لمح بصر ہے، لیکن اپنے اثر کے ظہور کے لحاظ سے خارجی اور حسّی عالم میں یہ مختصر سے مختصر اور طویل سے طویل ہو سکتا ہے؛ نہ اختصار کی حد ہے نہ طول کی نہایت[۱]۔ مولانا کے یہاں یہ تفصیل اور تفریق نہیں ہے؛

مکان

مولانا کے نزدیک مکان کا تعلق جسم سے ہے۔ جو موجودات جہات اور ابعاد نہیں رکھتے اُن کے لیے مکان ضروری نہیں، بلکہ ان کا وجود مکان میں سما ہی نہیں سکتا۔ چنانچہ انسان جو ایک طرف جسم رکھتا ہے، اور دوسری طرف روح، اپنی جسمانی ساخت کی وجہ سے مکان کا محتاج ہے اور اپنی جان و روح کے لحاظ سے مکان سے اس کا تعلق نہیں:

تو مکانی اصلِ تو در لامکاں | ایں دکاں بربند و کشا آں دکاں

کیونکہ جان کی حدیں اور نہایتیں نہیں اس لیے اُس میں رُخ اور بُعد نہیں

---

[۱] فتوحات مکیہ جزء اول ص ۲۳۵، جزء دوم ص ۸۲۔

اور مکانی ہونے کے لیے یہ ضروری ہیں، یہ گزر چکا ہے کہ :

جانِ بے سو در مکاں کے در رَوَد　　　نورِ نامحدود را حد کے بود

وسعتوں اور پھیلاؤں کی حد بندی مکان سے ہوتی ہے اور مکان میں ہوتی ہے۔

مولانا کے نزدیک مکان اپنی جگہ خود حسّی حقیقت ہے یا کسی خلا میں جسم کی موجودگی سے جو وہمی ابعاد نمایاں ہوتے ہیں ان کا نام مکان ہے جس کی اپنی جگہ کوئی حقیقت نہیں، اس کی مولانا نے وضاحت نہیں کی ہے۔ چونکہ مولانا اپنے متصوّفانہ مشاہدات کو چھوڑ کر اشاعرہ کے پیرو ہیں اس لیے بظاہر انھیں اشاعرہ کی طرح مکان کو وہمی ماننا چاہیے۔

عرفانیات

کائناتِ صوری اور کائناتِ معنوی

مولانا روم کے مشاہدات میں معنوی اور صوری ہستی کا فرق بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ اُن کے خیالات کو صحیح طور سے سمجھنے کے لیے اس فرق پر نظر رکھنی بہت ضروری ہے۔ اس فرق کی وجہ سے خود کائنات کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں؛ صوری کائنات اور معنوی کائنات، ایک پیکر دوسری حقیقت، ایک جان، معنیٰ اور روح، دوسری بدن، صورت اور مادّہ۔ ہستی کے یہ دو مستقل اور الگ الگ پہلو ہیں، جو عارضی طور پر ایک دوسرے سے چسپاں ہو گئے ہیں اور ایک کی خصوصیات دوسرے میں سرایت کر گئیں اور بے کیف و بے چگوں اختلاط ہو گیا۔

آبِ صافی در گلے پنہاں شدہ　　　جانِ باقی بستۂ ابداں شدہ

مادّی تعلق کی وجہ سے جان و معنی پر بھی مادّی خصوصیتیں طاری ہو گئیں۔ روح و جان عالمِ کم و کیف کی چیز نہیں۔ اس لیے جانوں میں زمان، مکان، وضع اور

چندگی وغیرہ کے لحاظ سے امتیاز نہیں، بحرِ بیکراں ہے[1] جس میں گوہر و ماہی کی تمیز اس سے زیادہ نہیں، جتنی بحر و موج کی تمیز ہے اور یہ تمیز بھی جان کے خاص خاص جسموں سے متعلق ہو جانے نے پیدا کی ہے" اولیاء اللہ کے متعلق گزر چکا ہے کہ " در عدد آوردہ باشد بادشان" اولیاء اللہ کی یہ خصوصیت ہے کہ اپنی صوری اور مادّی ہستی کھو دینے کی وجہ سے عالم صورت میں بھی ان میں زیادہ تمیز نہیں۔ ارواح و معانی، اجسام و صور سے قدیم اور جاودانی ہیں؛ اجسام اور صورتیں فنا پذیر:

صورتِ ظاہر فنا گردد بداں — عالمِ معنی بماند جاوداں

معانی میں تقسیم و تجزّی اور افراد و تعدید نہیں:

در معانی قسمت و اعداد نیست — در معانی تجزیہ و افراد نیست

یہ عالم "بحر وحدانی ست فرد و زوج نیست"، موسیٰ و فرعون الگ الگ نہیں کہ جنگ و پیکار ہو۔ عالمِ رنگ و بو میں آکر یہ دو شخصیتیں ہو گئیں اور جنگ و پیکار شروع ہو گئی؛ گویا عالمِ معنی کا موسیٰ خود موسیٰ سے مقابلہ کرنے لگا:

چونکہ بیرنگی اسیرِ رنگ شد — موسیے با موسیے در جنگ شد

جونہی رنگ و بو کی قید سے چھوٹے، اجسام و ابدان کے ساحل ڈوبے کہ موسیٰ و فرعون ایک ہوئے؛

چوں بہ بیرنگی رسی کاں داشتی — موسیٰ و فرعون دارند آشتی

اُس وجود میں اور وہی حقیقی وجود ہے، نہ کفر ہے نہ ایمان، یہ اس مادّی وجود کے تفرقے ہیں:

---

[1] فیہ ما فیہ ص ۱۴۹۔

کفر و ایماں نیست آں جایکہ اوست	زاں کہ او مغز ست، ایں دو رنگ و پوست

گبر و مومن اور یہودی و عیسائی اس تماشا گاہ کی نظر بندی ہے۔ تماشا ایک ہے، وہی ہے جو تھا اور جو رہے گا:

از نظرگاہ ست اے مغز وجود	اختلافِ مومن و گبر و جہود
گر نظر در شیشہ داری گم شوی	زانکہ از شیشہ ست اعداد و دوئی
ور نظر بر نور داری، وا رہی	از دوئی و اعدادِ جسم اے منتہیٰ!

وہاں تعداد اور تفرقے کی گنجایش نہیں۔ خلیل اللہ اور حبیب اللہ یہاں ہیں، وہاں جو خلیل اللہ وہی حبیب اللہ:

چوں نظر بر روح افتد مرد را	پس یکے بیند خلیل و مصطفیٰ

بیٹا اور باپ اس مادی کائنات کے رشتے ہیں، روحانی عالم میں جو باپ وہی بیٹا نہ رشتہ نہ اجنبیت۔ بیٹا اور باپ ظرف کے عنوان ہیں، مظروف دونوں میں ایک:

چوں نظر بر ظرف افتد روح را	پس دو بیند شیث را و نوح را

معنوی ہستی وحدانی ہے، شرک اور دوئی نہیں، بے رنگ اور بے چوں:

تفرقہ برخیزد و شرک و دوئی	وحدت ست اندر وجودِ معنوی

کافر و مومن اور عاصی و مطیع سب:

یک گہر بودیم ہمچوں آفتاب	بیگرہ بودیم و صافی ہمچو آب

مغز کا پوست سے، آب صاف کا دُرد سے تعلق ہوا، اور تفرقہ آیا، تعداد پیدا ہوئی اور نورانیت کنگوروں کے سایوں سے پارہ پارہ ہو گئی۔ وحدت روحانی صورتوں میں پھنس کر سود و زیاں اور زوال و فنا کے تخیلات کے چکر میں گھومنے لگی۔ صفائی، شان و شکوہ سب گئے۔ کچھ سنبھلی رہیں کچھ گر کے اٹھ

گئیں اور منجھ منجھا کر صاف ہو گئیں ۔ اور کچھ خاک آلود اور تیرہ و تاریک ہو گئیں ۔ دیس بدلا۔ جس دیس میں آئیں، اُس دیس کی ریت رسمیں بھی اپنائیں ۔ مکانی درجہ بندی ہو گئی ۔ زمانی تقدم و تاخر آ گیا۔ اب بھی اُدھر نظر ڈالو تو کوئی فرق نہیں ۔

که ازاں سُو جملۂ ملت یکے ست | صد ہزاراں سال و یک ساعت یکے ست

بے رنگی اور وحدت جو عالمِ بیرنگ کا امتیاز ہے، بیان کی حدوں سے ماورا ہے۔ یہ چون و چگوں کی دنیا ہے، اس میں امتیازات ہیں، تعدد اور تحدید ہے، الگ الگ بدن الگ الگ روحیں۔ کتنی ہی کوشش کرو، اُس عالم کی وحدت کی ایسی تصویر کشی نہیں ہو سکتی، جو اس عالم کی کثرت سے ہم آہنگ ہو جائے۔ بیان میں کہیں نہ کہیں دوئی آ جائے گی۔ وہاں دوئی، پایچ اور الجھاؤ نہیں، دوئی، پیچ اور الجھاد سب اس صوری اور مادی نظر میں ہے :

نیست اندر بحرِ شرک و پیچ پیچ | لیک با احول چگویم، ہیچ ہیچ
چونکہ جفت احولانیم، اے شمن! | لازم آید مشرکانہ دم زدن
آں یکی کہ زاں سُوئے وصف ست و حال | جز دوئی ناید بمیدانِ مقال
یا چو احول ایں دوئی را نوش کن | یا دہاں بر بند و خوش خاموش کن

اس معنوی وحدت کو محسوس کرنے کے لیے معنی ہونا ضروری ہے۔ صورت سے وابستگی جاتی رہے، تو اس وحدت میں ہو کر اس وحدتِ معنی کو محسوس کیا جا سکتا ہے، صورت سے تعلق توڑنے کے لیے ریاضت سے بدن گھُلانا پڑتا ہے :

صورتِ سرکش گدازاں کن بہ رنج | تا بہ بینی زیرِ او وحدت چو گنج

صورتوں کے کنگوروں کو ریاضت کی منجنیقوں سے گرا دو، یہ تفرقہ محو ہوا اور وحدت حال ہو گئی۔ اب وحدت ہی وحدت ہے، نہ بیان، نہ متکلم، نہ سامع۔ کون کہے، کیا کہے اور کس سے کہے :۔

کنگرہ ویراں کنید از منجنیق　　　تا رود فرق از میانِ ایں فریق

معنوی ہستی کی وحدت یا عالمِ ارواح کا مادّی مقولات واجناس سے برتر ہونا اور کمیت و چندگی کے پیمانوں سے ماوراء ہونا مولانا کا "وحدتِ وجود" ہے، مولانا کے تصوّرِ کائنات میں صورت و معنیٰ، روح و مادّہ یا عالمِ اجساد اور عالمِ ارواح دونوں الگ الگ ہیں، دونوں متمیز اور مخلوق ہیں۔ ایک کی آفرینش پہلے اور ایک کی بعد ہے۔ ایک فانی ہے دوسرا جاودانی۔ ان میں نامعلوم اور بے چون و چگوں اختلاط اور وابستگی ہے چوں کہ اصل فعالی روح کی خصوصیت ہے جسم اس کی فعالی کا محل اور آلہ ہے، اس لیے حقیقی ہستی اور موثر وجود اس کا ہے۔

ہم جنسی اور کشش

مولانا کے کائنات کے تصور میں ہم جنسی کی خاص اہمیت ہے اس رشتے کو مولانا نے بہت وسعت دے دی ہے۔ مادّیات ہوں یا معانی، سب میں اس رشتے کی کارفرمائی ہے۔ اپنے اس رشتے کے باعث مادّی، مادّی اور معنی دونوں سے وابستہ ہے، معنیٰ، معنی اور مادّی دونوں سے متعلق ہے۔ یہ ایک طرح کا عالمی رشتہ ہے اور ہر شئے کسی دوسرے کی، کسی نہ کسی حیثیت سے ہم جنس ہے۔ غرض یہ کہ:

در ہر آن چیزے کہ تو ناظر شوی　　　می کند با جنس سیرے معنوی

کوئی سی دو چیزیں جن میں باہم کسی قسم کا تعلق ہے، اُن میں کوئی اشتراک ہونا چاہیے اور وہ اشتراک ان کی ہم جنسی ہے:

چوں دو کس بر ہم زندبے ہیچ شک　　　در میاں شاں ہست قدرِ مشترک

کے پرد مرغے مگر با جنسِ خود　　　صحبتِ ناجنس گورست و لحد

نیک اور جنّتی بہشت کے جنس ہیں، اور بد اور دوزخی دوزخ کے[1]۔ جود و کرم اور مدح وثنا جنّت کی شاخیں ہیں۔ یزداں پرستی کا باعث بھی ہم جنسی میں پنہاں ہے:

چوں بہشتی جنس جنّت آمدست | ہم ز جنسیت شود یزداں پرست
نے نبی فرمودہ جود و محمدہ[2] | شاخِ جنّت داں بدنیا آمدہ

یہ گزر چکا ہے کہ انبیا کو فرشتوں اور ارواح سے ہم جنسی ہے، عقل بھی اس جنس میں شریک ہے، حضرت ادریس نبی ہیں اور ملائک کے ہم جنس:

عیسیٰ و ادریس بر گردوں شدند | با ملائک چونکہ ہم جنس آمدند

ساتھ ساتھ ستاروں سے بھی ان کا یہی رشتہ ہے:

بود جنسیت در ادریس از نجوم | ہشت سال او با زحل بُد در قدوم

اضداد کا اجتماع ہو جاتا ہے لیکن عارضی اور مصلحت کا تابع، مصلحت ختم ہوئی اور اجتماع گیا۔ ہر ضد غیر جنس سے جدا ہونے اور اپنے جوہر سے ملنے کی خواہاں "چونکہ ہر جزو بجوید ارتفاق"، اس لیے غیر جنس سے تعلق دیرپا کیسے ہو سکتا ہے!

روز کے چند از برائے مصلحت | با ضدا ندا ندر وفا و مرحمت
عاقبت ہر یک بجوہر باز گشت | ہر یکے با جنس خود انباز گشت

جس جنس سے کسی کا تعلق ہو گا، اس سے وہی جنس پیدا ہو گی بے باک اور بے پروا سے بے باک اور بے پرواہی پیدا ہوتے ہیں، کیونکہ عقل و خرد کے لحاظ سے ہم جنس ہیں:

لاابالی، لاابالی آورد | زانکہ جنس ہم، بوند اندر خرد

ہم جنسی شکل و صورت پر موقوف نہیں۔ کسی خاص جگہ ضدیں بھی ہم جنس ہو جاتی ہیں

---

[1] ہامان و فرعون کے متعلق مولانا نے فرمایا ہے "کہ ز جنس دوزخ اند آن دو پلید"

[2] البیہقی فی شعب الایمان۔

پانی اور مٹی ضدیں ہیں اور عنصری لحاظ سے ایک دوسرے سے الگ، لیکن نباتات میں یہ ہم جنس ہو گئے۔

آبِ جنسِ خاک آمد در نبات   نیست جنسیت ز روئے شکل و ذات

ہم جنسی یا جنسی مناسبت کیا ہے؟ دو چیزوں میں کسی قدرِ مشترک کا ہونا، جیسا کہ ابھی گزرا۔ لیکن یہ قدرِ مشترک جو ہم جنسی کا باعث ہے، مولانا کی مثالوں کے پیشِ نظر کوئی سامنے کا اور واضح وصف نہیں ہے۔ متعدد مثالوں میں کسی قدرِ مشترک کا سراغ لگانا اور اس کو ہم جنسی کی بنیاد بنانا مشکل ہے۔ انسان اور جنت میں، انسان اور دین میں، انسان اور کفر میں[1] جو مشترک وصف ہم جنسی کا باعث ہے اس کی طرف مشکل سے نظر جاتی ہے۔ اور جاتی ہے تو ہم جنسیت معلوم ہونے کے بعد۔ گویا جنسیت اور وصفِ مشترک کا علم ایک دوسرے پر موقوف ہیں۔ فرعون و ہامان اور دوزخ میں دونوں کا سوزاں اور روشنی سے گریزاں ہونا مولانا کے نزدیک قدرِ مشترک ہے:

بود ہاماں جنسِ مر فرعون را   برگزیدش، برد تا صدرِ سرا
لا جرم از صدر در قعرش کشید   کہ ز جنسِ دوزخ اند آں دو پلید
ہر دو سوزندہ چو دوزخ ضدِ نور   ہر دو چوں دوزخ ز نورِ دل نفور

اس صراحت کی بنیاد پر جنتی اور جنت میں، دیندار اور دین میں اور کفر و کافر میں مشترک اوصاف اخذ کیے جا سکتے ہیں لیکن پہلے ان کی مجانست معلوم ہونی چاہیے، تاکہ کسی وصفِ مشترک کو تلاش کیا جا سکے۔

---

[1] چوں بہشتی جنسِ جنت آمدست ؛ ہم ز جنسیت شود یزداں پرست
اسی طرح کہ "تو ز جنسِ کیستی از کفر و دیں"۔

ایک دوسرے موقع پر مولانا نے براہِ راست جنسیت کی تشریح کی ہے اور جنسیت کو نوعِ نظر کی یکی یا یکسانی قرار دیا ہے۔ کسی ایک شے کی فطرت میں باری تعالیٰ نے جو نظر رکھ دی ہے، وہی اگر دوسری شے میں بھی رکھ دے تو یہ دونوں ایک دوسرے کے ہم جنس ہو جاتے ہیں، اور ایک کا دوسرے سے رشتہ پیدا ہو جاتا ہے:

چیست جنسیت یکی نوعِ نظر — کہ بداں یابند رہ در ہمدگر
آں نظر کہ کرد حق دروے نہاں — چوں نہد در تو، تو گردی جنس آں

نظر کو یا نوعِ نظر کو مولانا نے مثالوں سے واضح کیا ہے۔ نظر کا عمل بیان کرتے ہیں کہ بدن کو اِدھر اُدھر کیا شے کھینچتی پھرتی ہے؟ یہ نظر ہے جو بدن کو کھینچتی ہے۔ تنِ بے خبر کو کون کھنچواتا ہے؟ روحِ باخبر (نظر کے ذریعے) تنِ بے خبر کو کھنچواتی ہے۔

ہر طرف چہ می کشد تن را؟ نظر — بے خبر را کہ کشاند؟ باخبر

یکی نظر کی کشش کا منشا کیا ہے؟ اوصاف کا اشتراک:

چوں نہد در تو صفاتِ جبرئیل — ہمچو فرخے بر ہوا جوئی سبیل
چوں نہد در تو صفتہائے خری — صد پرت گر ہست، بر آخُر پری

لیکن اوصافِ مشترکہ کا پہلے سے حقیقی وجود ضروری نہیں:

خوئے آں ہاروت و ماروت، اے پسر! — چوں بگشت و داد شاں خوئے بشر
در فتادند از "لنحن الصّافون" — در چہِ بابل بہ بستہ سرنگوں

باطنی راسخ میلان ضروری ہے، خواہ یہ راسخ میلان مشترک وصف کی موجودگی اور حقیقی یک جنسی کی وجہ سے ہو، یا قابلیت یا قریبی استعداد کی وجہ سے۔ دونوں حالت میں یک جنسی کا رشتہ پیدا ہو جاتا ہے:

ذوقِ جنس از جنسِ خود باشد یقیں — ذوقِ جزو از کُلِ خود باشد بہ بیں
یا مگر آں، قابلِ جنسے بود — چوں بدو پیوست، جنسِ او شود

ہمچو آب و ناں کہ جنسِ ما نبود　　　گشت جنسِ ما و اندر ما فزود

اس میلانِ راسخ، استعداد و قابلیت یا خو کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہم سایگی اور صحبت ہے:

در پے خُو باش و باخوشخو نشیں　　　خو پذیری، روغن و گل را بہ بیں

ذوقِ جنسی کے سلسلے میں نظر کے بجائے مولانا نے دوسرے موقع پر "چشم" کا استعمال کیا ہے:

چشمِ ہر قومے بسُوئے ماندہ است　　　کاں طرف یک روز ذوقے راندہ است

ایک جگہ جنسیت کی شناخت میں میلان کی صراحت کر دی ہے:

جاذبہ جنسیت ست، اکنوں بہ بیں　　　کہ تو جنسِ کیستی از کفر و دیں

گر بہ ہامان مائلی، ہامانیئی　　　ور بموسیٰ مائلی، سبحانیئی

خلاصہ یہ کہ کسی شے سے ہم جنس ہونے کی حقیقت اُس شے کی طرف نظر، چشم اور میلان ہونا اور ہم خو ہونا ہے اور اس کا باعث اُن چیزوں میں کسی مشترک وصف کی حقیقی موجودگی یا موجودگی کی قابلیت ہے۔

مولانا کے نزدیک یہ میلان اگر آخری شدّت اختیار کر لے تو سابقہ جنس دوسری جنس میں بالکل فنا ہو کر خود دوسری جنس ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ابدال کے متعلق مولانا کی تصریح ہے[1]۔ نابلسی نے شرح فصوص میں بعض اہلِ عرفان کا قول نقل کیا ہے کہ صوفی غیر مخلوق ہے۔ مشہور بزرگ حضرت بایزید کا قول کہیں سے لکھا ہے کہ حق تعالیٰ نے مجھے اطلاع دی کہ تمھارے علاوہ سب میرے بندے ہیں، مجھے بندگی سے مستثنا کر دیا۔ حضرتِ شبلی کو اُن کا کشف معلوم

---

[1] چوں مبدل گشتہ اند ابدالِ حق　　　نیستند از خلق، برگرداں ورق

ہوا تو فرمایا کہ مجھ سے عالمِ کشف میں یہ کہا گیا ہے کہ تمھارے سوا سب مخلوق میری بندہ ہے، اور تم خود میں ہوں [1] یہ سب شدّتِ میلان کی مثالیں ہیں، جن میں گویا جنس بدل گئی ہے۔ مرد و زن کا شدّتِ میلان سامنے کی حقیقت ہے جس کو مثالی انداز میں مولانا نے فنا اور ایک ہو جانے کی تقریب کے لیے پیش کیا ہے:

اے رہیدہ جان من تو از ما و من ‏ ‏ ‏ اے لطیفہ روح اندر مرد و زن
مرد و زن چوں یک شود آں یک توئی ‏ ‏ ‏ چونکہ یکہا محو شد، آں یک توئی

میلان کی شدّت اگر اپنی انتہا کو نہیں پہنچی ہے، تو جنسیت وصفِ مشترک تک رہتی ہے، اور ایک دوسرا نہیں ہوتا۔ شاہی ایاز کی زبان سے مولانا فرماتے ہیں:

من نیم جنسِ شہنشہ، دور از و ‏ ‏ ‏ لیک دارم در تجلّی نور از و

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کا اصل مشاہدہ جذب و کشش ہے۔ مٹی مٹی سے ملتی ہے، پانی پانی میں جاتا ہے، ہوا ہوا میں شامل ہوتی ہے، آگ کے شعلے ہمیشہ اوپر کا رُخ کرتے ہیں۔ جان و روح بھی آخر میں عناصر کی قید سے نکل بھاگتی ہے، گویا اپنی اصل کی طرف رجوع کرتی ہے:

چونکہ ہر جزوے بجوید ارتفاق ‏ ‏ ‏ چوں بود جانِ غریب اندر فراق

انسان ہی نہیں، دوسرے حیوانات و نباتات بھی اپنے مناسب اجزا کو جذب کر رہے ہیں:

جذب آب ست ایں عطش در جانِ ما ‏ ‏ ‏ ما ازانِ او و او ہم زانِ ما

انبیا علیہم السلام کے پاس فرشتے آتے ہیں، کچھ نبیوں کے پاس ستارے آتے ہیں، اور کچھ خود آسمانوں کو اپنا مقام بنا لیتے ہیں۔ شریر لوگ شیطانی

---

[1] شرح فصوص از نابلسی ص ۲: ۸۹۔

قوتوں کو اپنے گرد جمع کر لیتے ہیں۔ کچھ لوگ ابنیا کی صورت دیکھتے ہی اُن کی تصدیق کرتے ہیں اور کچھ کو معجزے اور کرامتیں بھی اُن کی طرف جذب نہیں کرتیں، کچھ اپنی مسلسل نیک عملیوں سے جنّت کی طرف بڑھے جا رہے ہیں، اور کچھ متواتر بدعملیوں کے باعث دوزخ کی طرف دوڑ رہے ہیں۔ کچھ یزداں پرستی کو اپنا شعار بنائے ہوئے ہیں، کچھ نے اہرمن کیشی کو اپنا طریقہ بنا لیا ہے۔ دو اجنبی ملتے ہیں اور دوست بن کر جُدا ہوتے ہیں، دو دوست ملتے ہیں اور دشمنوں کی صورت میں اُٹھتے ہیں۔ یہ دنیا کی ریت ہے۔ آخر اس سب کی کیا وجہ ہے! مولانا سب کی توجیہہ جذب اور کشش سے کرتے ہیں۔ اس قسم کی مثالوں سے وہ ایک عالمگیر قانون کا استخراج کرتے ہیں اور اس کا ہر شے پر، وہ حسّی ہو یا غیر حسّی اطلاق کر دیتے ہیں:۔

در جہاں ہر چیز ے جذب کرد — گرم گرمی را کشید و سرد سرد

قسم باطل، باطلان را می کشند — باقیاں از باقیاں ہم سرخوشند

اس جذب و کشش کی کیا وجہ ہے! کیوں کچھ خاص چیزیں کچھ خاص چیزوں کو جذب کرتی ہیں اور کچھ کو نہیں! اس عام میلان میں تخصیص اور امتیاز کی کیا وجہ ہے! مولانا اس امتیاز اور تخصیص کی تعلیل جنسی اور ناجنسی سے کرتے ہیں۔ جنس کا اپنی جنس کی طرف میلان طبعی ہے طبیعت اور فطرت کا تقاضا ہے۔ اس لیے اگر ان کے اتصال میں کوئی مانع اور حاجب حائل ہو جاتا ہے، تو اسے جذبۂ جنسیت دور کرنے کی کوشش کرتا ہے:۔

جنس سوے جنس صد پرّہ پرد — بر خیالش بند ہا را بر دَرَد

مولانا کے بعض خیالات کی بنیاد ان کے اسی انکشاف پر ہے۔ مثلاً انبیا علیہم السلام پر بشریت کا پردہ اسی لیے ڈال دیا گیا کہ وہ انسان کے جذبۂ جنسیت

سے اس کو اپنی طرف مائل کر سکیں اور کفر و ضلالت کی تاریکیوں میں گم نہ ہونے دیں :

پس "بشر" فرمود خود را مثلکم　　تا بجنس آئید و کم گردید گم

جو جنس بشر سے خارج تھے، اُن پر انسانی جنسیت کیسے اثر انداز ہو سکتی تھی، وہ کفر و ضلالت میں گم ہو گئے :

کافراں ہمجنسِ شیطاں آمدہ　　جانِ شاں شاگردِ شیطاناں شدہ

مطلوب اپنے طالب کی طرف جنسیت کی کشش ہی سے کھنچ سکتا ہے :

زانکہ جنسیت عجائب جاذبے است　　جاذبش جنس ست، ہر جا طالبے ست

جنسیت کو مولانا نے خیالی حدوں تک وسیع کر دیا بلکہ مزید یہ کہ جن چیزوں میں جنسیت کا حقیقی رشتہ نہیں تھا اگر اُن میں کسی دوسری جنس کی طرف میلان دیکھا اور حقیقی جنس کی طرف میلان نہیں پایا تو اُن کی حقیقی جنس کو چھوڑ کر ان میں خیالی جنسیت کا رشتہ پیدا کر کے ان کے تخیلی اوصاف کو اشتراک کی بنیاد بنا دیا۔ چنانچہ میلان حقیقی اور جنسیت خیالی ہو گئی۔ یک جنسوں اور اضداد میں حقیقی امتیاز نہیں رہا اور ہمارے زاویۂ نظر پر موقوف ہو گیا چنانچہ آب و دانہ جمادات یا نباتات کے ہم جنس ہیں اور انسانی غذا ہونے کی وجہ سے اُن کی طرف ناجنسی کے باوجود ہمارا طبعی میلان ہے، اس لیے یہ ہمارے ہم جنس بن گئے :

نقش جنسیت ندارد آب و ناں　　زاعتبارِ آخر تو آں را جنس داں

مولانا کے نظریۂ جنسیت میں عقلی دشواری یہ ہے کہ دو چیزوں میں قدرِ مشترک یا مشترک وصف کا تلاش کر لینا، چیزوں میں جنسیت کے رشتے کی موجودگی پر موقوف ہے کسی ایک شے کا دوسری شے کی طرف میلان معلوم

کر لینا دشوار نہیں، لیکن اس میلان کو ہم جنسی کی دلیل قرار دے کر ان دو چیزوں میں قدرِ مشترک دریافت کرنی ہوگی اور حقیقی یا تخییلی قدرِ مشترک کا استخراج کر کے دونوں میں ہمجنسی کا رشتہ ماننا پڑے گا۔

تضاد اور گریز مولانا کے کائناتی تخیل میں تضاد کی خاص تخلیقی حیثیت ہے یہ تضاد طبیعیات اور حسّیات میں محدود نہیں۔ کائنات کی ساخت میں متضاد عناصر کا اجتماع اور اُن کی ترکیب سے حسّی موجودات کی خلق و آفرینش کا ذکر انھوں نے کیا ہے۔ جہاں تک خیالات و افکار اور اوصاف و احوال کا تعلّق ہے، وہ بھی اس کی تگ و تاز سے محفوظ نہیں۔ اضداد کا آفرینش میں براہِ راست حصّہ نہیں ہے، بلکہ ان میں ایک دوسرے سے گریز اور منافرت ہے اور دوسرے سے گریز کرنے والی اور متنافر چیز کا اپنی ضد کی آفرینش میں بلا واسطہ حصّہ کیسے ہو سکتا ہے!

ضد، ضد را بُود ہستی کے دہد　　　بلکہ زو بگریزد و بیروں جہد

اضداد میں توافق اور موانست خود بخود نہیں ہو سکتی۔ اس لیے اُن سے خود بخود کوئی تالیف بھی نہیں حاصل ہوتی:

ضد را با ضد ایناس از کجا　　　با امام الناس نسناس از کجا

ضد، ضد کو فنا کرتی ہے اور اس طرح اضداد کی ترکیب باہم منافرت کا شکار ہو کر انتشار کی نذر ہو جاتی ہے لیکن خالقِ کائنات اس انتشار میں پھر اجتماع اور موانست پیدا کرتا ہے اور یوں نئی تالیف نمودار ہو جاتی ہے۔ اس طرح اضداد کو بالواسطہ آفرینش میں دخل ہے؛ اگر اضداد کی منافرت انتشار کا سبب نہ بنتی، تو نئی تالیف بھی حاصل نہ ہوتی۔ یہ تضاد عناصر اور جواہر و اجساد ہی تک نہیں رہتا، بلکہ احوال اور اوصاف کو بھی محیط ہے:-

ہست احوالت خلافِ ہمدگر ہر یکے باہم مخالف در اثر

احوال و اوصاف سے گزر کر افکار و خیالات میں بھی تضاد کی کارفرمائی ہے۔ خیال پیدا ہوتا ہے اور فکر و اندیشہ کی جگہ لیتا ہے کہ ایک دوسرا خیال اُبھرتا ہے اور پہلے خیال کو فنا کر دیتا ہے۔ فکر بنتا ہے اور سابق فکر کو نکال باہر کرتا ہے:

ہر خیالے را خیالے مے خورد فکرِ آں فکرِ دگر را می چرد

مولانا کے نزدیک یہ تضاد باہر سے نہیں آتا۔ چیزوں کی ساخت اور فطرت ہی ایسی ہے کہ ہر ایک شئے میں اس کی ضد کے تخم پرورش پاتے رہتے ہیں، ہر خیال میں متناقض خیال کے جراثیم چھپے ہوتے ہیں اور اندر ہی اندر نشو و نما پاتے ہیں؛ اور پختہ ہو کر نکلتے ہیں، تو پہلے خیال کو فنا کر کے خود اس کی جگہ لے لیتے ہیں۔ خواب میں بیداری کے جراثیم، بے دلی میں دلداری، بینوائی میں خواجگی کے خواب، اور فقر میں دولت کا خیال باری تعالیٰ کی قدرت ہے:

خواب در نہادۂ بیداریے بستہ در بیدلی دلداریے
خواجگی پنہاں کنی در ذُلِّ فقر طوق دولت بستہ اندر غُلِّ فقر

اپنے عام تمثیلی استدلال سے اِس حقیقت کو مولانا نے حسّیات سے واضح کیا ہے:

ضد اندر ضد پنہاں مندرج آتشِ اندر آب سوزاں مندرج

جو دوسرے کو ہضم کر چکا ہے، وہ خود ہضم ہونے سے کیسے بچ سکتا ہے!

آکل و ماکول کے ایمن بود زآکلے کاندر کمیں ساکن بود

پیدائش و ناپیدگی کا یہی کائناتی چکر چل رہا ہے، جس سے مقبولانِ بارگاہ کے سوائے کوئی محفوظ نہیں:

جملہ عالم آکل و ماکول داں باقیا را مقبل و مقبول داں

یہ وہی خوش قسمت مقرّبانِ حضرتِ الٰہی ہیں، جو اس تضاد کے چکّر سے نکل گئے

ہیں، اور بے ضدّ و بے ندّ، فنا ہو کر اُس کی بقا میں باقی ہیں۔

اگر یہ سچ ہے، اور سچ ہی ہے کہ ہر ضد دوسری ضد کا پیش خیمہ ہے، خود ایک ضد میں سے دوسری ضد پھوٹتی ہے، اور سارا عالم اس قانونِ قدرت کی جیتی جاگتی مثال ہے:

در سویدا، روشنائی آفرید — کہ ز ضدہا، ضدّہا آید پدید
صلح ایں آخر زماں زاں جنگ بُد — جنگِ پیغمبر مدارِ صلح شد

تو مولانا اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جسے نقص اور کمی کہا جاتا ہے، آخر وہ زیادتی اور افزونی کا مقدمہ کیوں نہ ثابت ہوگی اور خود کمی میں سے کمال کیوں نہ اُبھرے گا!

ہر شہیداں را حیات اندر فناست — پس زیادتہا درونِ نقصہاست

اور اسی لیے غم کا نتیجہ خوشی، پستی کا انجام کشاد اور تواضع و انکساری کا مآل سر بلندی اور شکوہ ہے:

کاندراں ضد، می نماید رُوے ضد — غم چو آئینہ ست پیشِ مجتہد
رُو دہد یعنی کشاد و کرّو فر — بعد ضدِ رنج، آں ضدِ دگر

اس کلیے سے مولانا نے ایک خاص اور اہم صوفیانہ مشاہدے، فنا اور بقا کو ثابت کیا ہے۔ جتنی بقائیں ہیں، وہ سب فناؤں سے نمایاں ہوئی ہیں حتیٰ کہ خود وجود نہاں خانۂ عدم سے نکلا ہے:

در شریعت ساجدی مسجودیے — در عدم پنہاں شدہ موجودیے

تو پھر موجودہ ہستی کی فنا سے کسی نئی ہستی کی نمود کیوں نہ ہوگی اور فنا کا انجام کسی بہتر بقا میں کیوں نہ ہوگا!

خوشی و ناخوشی کی داخلیت مولانا کے نزدیک مسرّت و الم اور جمال و کراہیت کا تعلق چیزوں سے نہیں ہے۔

خود چیزیں نہ مسرت بہم پہنچاتی ہیں، نہ حزن و الم۔ حسّی عالم میں کوئی شے نہ خوبصورت ہے، نہ بدصورت؛ یہ سب آدمی کی اپنی باطنی اور داخلی کیفیتوں اور حالتوں کا عکس ہیں۔ اُس کے اپنے تصوّرات و تخیّلات اُس کو مسرّت بخشتے ہیں، یا غمگین بناتے ہیں۔

آدمی را فربہی ہست از خیال ۔۔۔ گر خیالاتش بود صاحب جمال
ور خیالاتش نماید ناخوشی ۔۔۔ می گدازد ہمچو موم از آتشی

اگر تم خوش ہو اور تمھارے خیالات میں حوصلہ مندی ہے، تو تمھیں سانپ بچھو بھی مانوس اور دوست دکھائی دیں گے۔

در میانِ مار و کژدم گر ترا ۔۔۔ با خیالاتِ خوشاں دارد خدا
مار و کژدم مر ترا مونس شود ۔۔۔ کاں خیالت کیمیائے مس شود

مشکلات اور مصائب میں صبر و استقلال، سختیوں اور اذیتوں کی برداشت کا تعلق مستقبل کی خوش خیالیوں سے زیادہ ہے؛

صبر شیریں از خیالِ خوش شدست ۔۔۔ کاں خیالاتِ فرج پیش آمدست

حسّی عالم کے خوش آیند مناظر اور ان کی دلکشی باہر نہیں۔ باہر نہ مناظر ہیں نہ اُن کی دلکشی، یہ سب روح کی طراوت، تازگی اور اس کا حسن و جمال ہے، جو پلٹ کر باغ و راغ اور سبزہ و آب کی صورت میں آنکھوں کو ٹھنڈک اور دل کو سرور بخش رہا ہے۔ باہر تو فریبِ نظر ہے۔

باغہا و سبزہا در عینِ جاں ۔۔۔ بر بروں عکسش چو در آبِ رواں
آں خیالِ باغ باشد اندر آب ۔۔۔ کہ کند از لطفِ آب، آں اضطراب
باغہا و میوہا اندر دل ست ۔۔۔ عکسِ لطفِ آں بریں آب و گل ست
گر نبودے عکسِ آں سرو سرور ۔۔۔ پس نخواندے ایزدش دار الغرور

مولانا کے نزدیک ادیان و ملل کا اختلاف راہوں

ادیان و مِلل کا اختلاف

کا اختلاف ہے، منزل سب کی ایک ہے"۔ کعبے کے بہت سے رستے ہیں، کوئی روم سے کوئی شام سے، خشکی کا رستہ الگ ہے اور بحری شاہرا دوسری۔ رستوں کو دیکھو تو سخت اختلاف، منزل پر نظر کرو تو سب کی ایک، سب رستے ایک ہی منزل کو جاتے ہوئے۔ ایمان و کفر کا تفرقہ بھی رستوں تک ہے منزل پر نہیں، سب بحثیں، جھگڑے۔ یہ رستہ غلط، وہ رستہ صحیح، یہ حق پر، وہ باطل پر۔ جب منزل پہ پہنچے تو معلوم ہوا کہ سب اختلاف رستے کے تھے اور بس، منزلِ مقصود سب کی ایک تھی"[1] کسی نے مانوس ہو جانے کی خاطر محبوب کی صورت گھڑ لی، کوئی بغیر صورت کے محبوب پر قربان ہونے لگا۔ کسی سے مقصد اوجھل ہو گیا، کسی کے سامنے رہا، لیکن پہنچے سب ایک ہی تک، سب کا مقصود محبوبِ بے صورت تھا:

صورتِ یارے کہ سوے اُو شوی	از برائے مونسی اش می روی
پس بمعنی سوے بے صورت شدی	گرچہ زاں مقصود غافل آمدی

الگ الگ راہوں کا انتخاب جدا جدا مذاق کی نمود ہے۔ حقیقت کو دیکھو تو سب کا معبود حق تعالیٰ، یگانہ و یکتا:

پس حقیقت حق بود، معبودِ کل	کز پے ذوق ست سیرِ آں سُبل

کسی کی نظریں سر سے بھٹک گئیں اور دُم پر ٹھہریں۔ سر کو اصل ہے، لیکن کسی کی جستجو کو محروم رکھنا اُن کی عادت نہیں، انھیں دُم کی طرف سے وہ سب کچھ مل گیا جو سر سے ملنا چاہیے تھا:

لیک بعضے رُو سوے دُم کردہ اند	گرچہ سر اصلی ست، سر گم کردہ اند
لیک آں سر پیش ایں ضالّانِ گم	می دہد دادِ سرے از راہِ دُم

---

[1] فیہ مافیہ ص ۱۰۶

اور جنھوں نے سر و پا سب کچھ ترک کر دیا، انھیں سب کچھ مل گیا؛ وہ گم ہو کر کل کی طرف دوڑ پڑے:

آں ز سر یا بد آں داد، ایں ز دُم — قوم دیگر پا و سر کردند گم

چونکہ گم شد جملہ، جملہ یافتند — از گم آمد سوئے کل بشتافتند

ہر اُمت اور ہر قوم میں نائبینِ حق پہنچے، اور صاحبانِ ہمت بزرگ آئے، باری تعالیٰ نے خود فرمایا ہے:

گفت خود، خالی نبو دست اُمتے — از خلیفہ حق و صاحب ہمتے

اور ان میں سے ہر ایک کا، وہ نبی ہو یا ولی، اپنا اپنا طریقہ اور اپنی اپنی راہ ہے لیکن وصولِ حق میں سب برابر ہیں:

ہر نبی و ہر ولی را مسلکے ست — لیک تا حق مے برد، جملہ یکے ست

اس لیے جملہ ادیان و مذاہب کو باطل اور ناحق کیسے کہا جا سکتا ہے، سب میں کچھ نہ کچھ حق کی بو ہے اور اسی لیے سب میں دل کھنچتی ہے:

پس مگو کایں جملہ دینہا باطل اند — باطلاں بر بوئے حق دامِ دل اند

سب کو اوہام اور تخیلات باطل کہہ دینا آسان نہیں۔ اوہام و تخیلات بھی بالکل بے حقیقت نہیں ہوتے:

پس مگو جملہ خیال ست و ضلال — بے حقیقت نیست در عالم خیال

یہ بھی سچ ہے کہ ان طریقوں کو پوری طرح صحیح اور حق کہنا حماقت ہے، لیکن سب کو سراسر باطل قرار دینا، یہ بھی شقاوت ہے:

آنکہ گوید جملہ حق ست، احمقی ست — وانکہ گوید جملہ باطل، او شقی ست

خود اسلام کے ۷۳ فرقوں میں بھی ایک کا دوسرے کو گمراہ سمجھنے کا بڑا سبب ایک کا دوسرے کے مسلک کو نہ جاننا ہے، ورنہ جہاں تک حق تعالیٰ کی اطاعت کا تعلق ہے،

سب اُسی کی رضا کے طالب ہیں"۔ قُوْمُوْا لِلّٰہِ قَانِتِیْن "سب کے لیے عام ہے اور سب اس کی تعمیل پر مامور اور مجبور ہیں:

بلکہ ہفتاد و دو ملّت ہر یکے ۔۔۔ بے خبر از یک دگر و اندر شکے[1]

ایں ہمی گوید کہ آں ضال ست و گم ۔۔۔ بے خبر از حالِ اُو و از امرِ قُم،

سب اسی ایک ذات کی تقدیس اور تنزیہ میں مصروف ہیں لیکن کسی کو کسی کی خبر نہیں کیونکہ ہر ایک کی تقدیس و تنزیہ کا انداز جداگانہ ہے:

ہر یکے تسبیح بر نوعِ دگر ۔۔۔ گوید و از حالِ آں، ایں بے خبر

مولانا کے اس مسلک کے متعلق ایک لطیفہ ہے جسے مولانا جامی نے نفحات الانس میں نقل کیا ہے؛ صدر بزرگ مولانا سراج الدین قونوی کو معلوم ہوا کہ مولانا کو اسلام کے بہتّر فرقوں میں سے کسی فرقے سے اختلاف نہیں ہے تو انھوں نے اپنے مقرّبین میں سے کسی ذی فہم شخص کو بھیجا کہ وہ برسرِ مجلس مولانا سے سوال کرے کہ کیا واقعی انھیں ان گمراہ فرقوں سے اتفاق ہے۔ اگر مولانا اقرار کریں تو سب کے سامنے خوب سبّ و شتم کرے، اُس نے آکر مجلس میں مولانا سے سوال کیا، مولانا نے اس کا اقرار کر لیا کہ اُنھیں ان فرقوں سے اتفاق ہے اُس نے وہیں مولانا کو گالیاں دینی شروع کر دیں۔ مولانا نے ہنس کر فرمایا، تم جو کچھ کہہ رہے ہو مجھے اس سے بھی اتفاق ہے۔ یہ سُن کر وہ بہت شرمندہ ہوا اور اُٹھ کر چلا گیا[2]۔

مولانا کے نزدیک اختلافِ مذاہب کی وجہ ناموں اور صورتوں کا اختلاف ہے، ورنہ اصلیت سب کی ایک ہے اور سب کا مقصد بھی ایک ہے مقصد اور

---

[1] من روایتہ الحاکم والبیہقی عن ابن عمر تفترق امتی علی ثلث وسبعین ملۃ الخ الخصائص ص $\frac{146}{2}$ ۔ [2] نفحات الانس (ذکر مولانا روم)، ص ۳۰۰۔

اصلیت پر نظر رکھی جائے اور لفظی اور صوری تفرقوں کو نظر انداز کر دیا جائے تو فرقہ بندیاں بڑی حد تک ختم ہو جائیں گی۔ مولانا کی اپنی زندگی اسی اندازِ فکر کا عملی نمونہ تھی، وہ صلح کل کے حامی تھے اور اسی کی تعلیم دیتے تھے۔

اختلافِ خلق از نام اوفتاد　　　　چوں بمعنی رفت آرام اوفتاد

یہ اندازِ فکر اور مصالحانہ رویہ اربابِ ظاہر کے لیے انوکھا ہو تو ہو ورنہ اربابِ باطن کا رویہ غیر مسلموں اور ان کے مذاہب کے متعلق ہمیشہ مصالحانہ اور اصول میں بڑی حد تک موافقانہ رہا ہے، مولانا کوئی استثنائی شخصیت نہیں ہیں۔

اسباب و علل علت و سبب کا اگر یہ مفہوم ہے کہ ایک کے ہونے سے دوسرے کا ہونا ضروری اور ناگزیر ہو جائے تو اشاعرہ کے اتباع میں مولانا کے نزدیک علت و سبب کی حیثیت فقط اتنی ہے کہ ان کے ہونے سے معلول و مسبب کے موجود ہونے کی توقع اور امید ہو جاتی ہے، دنیوی اور حسی حقائق ہوں یا دینی اعمال، اس لحاظ سے ان میں کوئی فرق نہیں جتنی اسباب و علل بھی حسی حقائق کے وجود کی توقع پیدا کر دیتے ہیں اور دینی اعمال سے بھی خوش آیند نتائج کی امید بندھ جاتی ہے۔ اگر ہم دنیوی اعمال میں نتائج کا تیقن ضروری نہیں سمجھتے تو چاہیے کہ دینی اعمال میں بھی تیقن کی ضرورت سے اپنے آپ کو آزاد کر لیں:

چونکہ بر بوک ست جملہ کارہا　　　　کارِ دیں اولیٰ کزیں یابی رہا

کائنات میں نظر آنے والا علت و معلول کا سلسلہ ایک پردہ ہے۔ اس پردے کے عقب میں خلاقِ بےچوں کی براہ راست تخلیق پنہاں ہے۔ اسباب و علل اس کی آفرینش کے واسطے نہیں ہیں بلکہ ان کو باری تعالیٰ نے اپنی بلاواسطہ آفرینش کا حجاب بنایا ہے کیونکہ ہر کس و ناکس کی یہ استعداد نہیں کہ فہم اس کی بلاواسطہ

خلق کی تاب لا سکے ؛

ایں سببہا بر نظرہا پردہاست　　　که نه هر دیدار صنعش را سزاست

اسباب و علل کے حجاب اُٹھ جائیں تو کوئی شے کسی دوسری شے سے وابستہ نہیں، بلکہ ہر چیز مستقل خلق ہے۔ چونکہ عام نظریں محسوسات کے پیچاک میں الجھی ہوئی ہیں اور براہِ راست آفرینش کو محسوس کرنے کی اہلیت نہیں رکھتیں، اس لیے اسباب ظاہری سے صرفِ نظر صحیح نہیں، ہاں جن کی نظریں خوگرِ محسوس نہیں ہیں وہ براہِ راست خلاّقی کا نمونہ دیکھتے ہیں ؛

بے سبب بیند چو دیدہ شد گزار　　　تو کہ در حسّی، سبب را گوش دار!

کیونکہ سنّتِ جاریہ یہی ہے کہ چیزوں میں علّت و معلول جیسا تعاقب قائم رہے تاکہ جدوجہد کی راہ بند ہو کر عوام کی قوتِ عمل مفلوج نہ ہو جائے ؛

لیک اغلب بر سبب راند نفاد　　　تا بداند طالبے جستن مراد

اسباب و علل ہی ایک رستہ ہے، جس پر سعی و عمل گامزن ہوتے ہیں وہ مسدود ہو گیا تو مقصد کے حصول کی کیا تدبیر ہو گی ؛

چوں سبب نبود چہ رہ جوید مرید　　　پس سبب در راہ می آید پدید

چونکہ اسباب و علل خود بخود موثر نہیں، اس لیے نتائج کے حصول میں ان پر بھروسا نہیں کیا جا سکتا، نتائج تک پہنچنا خالقِ اسباب کے ارادے پر موقوف ہے اس لیے توکل اور بھروسا تنہا اُس پر ہے۔ ہمارا فرض اتنا ہے کہ اپنی جدوجہد کو مطلوب کی طرف منعطف کر دیں۔ کامیابی اس پر موقوف ہے کہ ہماری سعی و عمل کے عقب میں وہ مطلوب کو پیدا کر دے ؛

چوں نہی بر پشتِ کشتی بار را　　　بر توکّل می کنی آں کار را

جدوجہد اور کسب و عمل کا صرف اتنا فائدہ ہے کہ عملاً یہ واضح ہو جائے کہ باری

تعالیٰ کے ارادے میں ہماری جد وجہد کو ہمارے مطلوب سے ہمکنار کر دینا ہے یا نہیں۔ جد وجہد اور سعی وعمل کے بغیر باری تعالیٰ کا ارادہ مخفی اور پوشیدہ رہے گا:

تو نمی دانی کز یں ہر دو کے ای | غرقہ، اندر سفر یا ناجی آئی
گر بگویی تا ندانم من کے ام | در نخواہم تاخت بر کشتی وے ام
ہیچ بازر گانیے نابد ز تو | زانکہ در غیب ست سر این دو داد

اعمال ومساعی سے الگ ہو کر کائنات کے دوسرے حوادث اور حقائق میں بھی اسباب ومسبّبات کا تعاقب عادتِ جاری اور سنّتِ مستمرّہ ہے، حقیقی تعلیل نہیں ہے۔ انبیا علیہم السلام کے معجزات اس حقیقت پر شاہد ہیں کہ عادی اسباب وعلل پر نظر کو مرکوز رکھنا فکر ونظر کی غلط بینی اور غلط فہمی ہے:

چشم بر اسباب از چہ دوختم | کہ ز خوش چشماں کرشم آموختم

اسباب وعلل کا تعطل اور سعی وعمل کی از کار رفتگی

جب تک انسانی نظر حسیات تک محدود رہتی ہے، اور ماورا الحس حقیقتوں کو دیکھ لینے کی استعداد نہیں پیدا ہوتی، آدمی خود بھی اسباب وعلل کے پھندوں میں پھنسا رہتا ہے۔ ظاہری اسباب وعلل اس پر اثر انداز ہوتے ہیں اور وہ اس کا سہارا لینے پر مجبور ہوتا ہے، اپنے ارادے اور اختیار کو کام میں لانا پڑتا ہے، جد وجہد اور سعی وعمل کی ضرورت ہوتی ہے:

مغز کو از پوستہا آوارہ نیست | از طبیب وعلت او را چارہ نیست

لیکن جوں ہی اُس کو وہ بصیرت میسّر آجاتی ہے، جو اسباب کا پردہ چاک کر کے اُس سے پرے دیکھ سکتی ہے، تو وہ باری تعالیٰ کی فعّالی کا براہ راست مشاہدہ کرتا ہے اور اسے ہر شے بغیر علّت وسبب محسوس ہونے لگتی ہے، اور سعی وعمل اور جد وجہد ناکارہ اور ہیچ معلوم ہوتے ہیں:۔

دیدۂ باید سبب سوراخ کن　　تا حجب را بر کند از بیخ و بن
تا مسبّب بیند اندر لامکاں　　ہرزہ بیند جہد و اسباب و دکاں

ہر خیر و شر میں براہِ راست اس کا ارادہ کارفرما ہوتا ہے، واسطے اور اسباب، انسانی سعی و عمل سب معطّل اور از کار رفتہ ہو جاتے ہیں اور صرف خلق و آفرینش باقی رہ جاتی ہے — بے واسطہ، بے سبب —:

از مسبّب می رود ہر خیر و شر　　نیست اسباب و وسائط، اے پدر!

فقر و رہبانیت

مولانا کے نزدیک تاہل، عیال داری، مال و زر، املاک اور ساز و سامان اور ان سے بھرپور فائدہ اٹھانا اور اُن کے حصول میں جد و جہد کرنا، نہ فقر کے منافی ہے نہ دینداری کے خلاف، دین یا فقر رہبانیت اور ترکِ لذائذ میں نہیں۔ نہ جائز وسیلوں سے مال و دولت حاصل کرنا اور اپنی اور اپنے اہل و عیال کی راحت اور آرام میں اُسے صرف کرنا دنیاداری ہے۔ دنیا داری نام ہے دینی تقاضوں سے غفلت برتنے کا، مال و دولت میں جو دوسروں کے حقوق ہیں انھیں نظر انداز کر دینے کا، اپنی توجہ کو دولت جمع کرنے، اس کی نگہداشت کرنے اور اسے اپنے تعیّش اور لذّت اندوزی میں صرف کرنے اور خدا سے تعلق کو منقطع کر لینے کا:

چیست دُنیا از خدا غافل بُدن　　نے قُماش و نقرہ و فرزند و زن

یہ خیال رہنا چاہیے کہ مال و دولت کی محبّت دل میں جاگزیں ہو کر آدمی کے تن من پر حاوی نہ ہو جائے، بلکہ خود وہ اُس پر چھایا رہے، اور اسے وسیلہ اور آلہ کار بنا کر اس پر حاکم اور مسلّط بنا رہے کیونکہ:

آب در کشتی، ہلاکِ کشتی ست　　آب اندر زیرِ کشتی پشتی ست

مال و دولت نے اگر دل میں گھر نہیں کر لیا تو فقر و مسکنت پر حرف نہیں آتا:

چونکہ مال و ملک را از دل براند   زاں سلیماں خویش را مسکیں نخواند

اہل و عیال پر صرف کرنا قرآنی نص سے واجب ہے، اور صرف موقوف ہے کسب پر تو گویا کسبِ مال بھی واجب ہے:

انفقوا گفت ست، پس کسبے بکن   زاں کہ نبود خرج بے دخلِ کہن

"کُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا" کھانے پینے سے انسانی خواہشوں کی تسکین کی صورت بتائی ہے تو بے جا صرف کو ممنوع قرار دے کر عفت اور ارتقا کے حدود بھی واضح کر دیے ہیں:

پس کلوا، از بہرِ دامِ شہوت ست   بعد ازاں لاتسرفوا، آں عفت ست

اصل اہمیت مقصد کو ہے۔ مال و دولت کا مقصد اگر اپنی اور اپنے اہل و عیال کی دل جمعی اور صلاح و تقویٰ کا تحفظ ہے یا دوسروں کی دشواریوں کا حل کرنا ہے یا دین کی حفاظت ہے، تو یہ باری تعالیٰ کی نعمت ہے:

مال را گر بہرِ دیں باشی حمول   نعم مالٌ صالحٌ خواندش رسول[1]

اور جیب باطن درویشی اور مسکنت کی ہوا سے بھرا ہو گا تو مال و دولت اُسے کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے۔

بادِ درویشی چو در باطن بود   بر سرِ آبِ جہاں ساکن بود

آب نتواند مر اُو را غوطہ داد   کش دل از نفخہ الٰہی گشت شاد

یہ بزرگ تو پوری کائنات کے حقیقی مالک ہیں ان کے لیے یہ پوری کائنات ہیچ ہے تو اس معمولی مال و دولت کی اُن کے لیے کیا اہمیت ہے؛

گرچہ جملہ ایں جہاں مِلکِ وے ست   مُلک در چشمِ دلِ او لاشے ست

---

[1] احمد و الطبرانی من حدیث عمرو بن العاص۔

اعتزال یا عقلیت پسندی اور حس دوستی

صوفیانہ مشاہدات اور عارفانہ تجربات کا بڑا حصہ محسوسات سے ماورا ہے۔ عقل جس کا آخری سرمایہ یہی مظاہر اور محسوسات ہیں ان کے ادراک سے قاصر رہتی ہے بلکہ عقلیت پسندی اور حس دوستی صوفیانہ شعور کے لیے بہت بڑے حجاب ہیں، چنانچہ مولانا اشعری کلام کی نمائندگی کے باوجود عقلیت پسندی اور حس دوستی کے سخت مخالف ہیں۔

عقلیت پسندی اور حس دوستی ان کے نزدیک اعتزال ہے سُنّی ہونے کی سب سے بڑی علامت یہ ہے کہ اُس کی نظر محسوسات تک محدود نہ ہو کر جو حقیقت اُسے محسوس نہ ہو وہ اُس کا انکار کردے یا اُس کی عقل جس بات کا شعور نہ کرسکے وہ اُسے باطل یقین کرلے، بلکہ اپنی حس کے قصور کا اعتراف کرے اور حقیقت کے مقابلے میں عقل کی آنکھیں بند کرلے:

ہر کہ در حس ماند، او معتزلی ست — گرچہ گوید سُنّیم، از جاہلی ست

ہر کہ بیروں شد ز حس، سُنّی وے ست — اہلِ بینش چشمِ عقلِ خوش لُبست

جو لوگ حقائق کے شعور میں تنہا اپنے ظاہری حواس پر اعتماد کرتے ہیں اور اسی کو حقیقت مانتے ہیں، جس کو وہ ان حیوانی حواس سے محسوس کرسکیں، وہ اگرچہ زبان سے سنّی ہونے کے مدعی ہیں لیکن وہ سنی نہیں بلکہ ذہنی طور پر معتزلی ہیں، ان کا اپنے آپ کو سنّی سمجھنا گمراہی ہے:

مسخرۂ حس اند اہلِ اعتزال — خویش را سنّی نمایند از ضلال

سُنّیت کی دنیا عقلِ حیوانی اور حواس ظاہرہ کی دنیا سے ماورا ہے، وہ اس انسانی عقل کی دنیا ہے جو انسان سے مخصوص ہے اور جو نورِ الٰہی سے منوّر ہے، عقلِ حیوانی اور حواس کی دنیا اعتزال کی دنیا ہے:

چشمِ حس را ہست مذہب اعتزال   دیدہ عقل ست سنّی در وصال

جب تک انسانی عقل احوال و مقامات کی روشنی سے منوّر نہیں ہوتی، غیبی حقائق اس کے لیے نابلد اور غیر مفہوم رہتے ہیں :

" وائے آں کس کو ندارد نورِ حال "

سُلوک و اَسرار

مولانا کا سلوک

مولانا کا سلوک، مثنوی کا نہایت اہم بلکہ اصل مقصد ہونے کے باوجود مفصّل اور مرتّب نہیں، منتشر اور پوری مثنوی میں پھیلا ہوا ہے "تبتّل سے فنا تک" درجہ بہ درجہ مشاہدے تک"، ہر مقام کی تفصیل نہیں ہے تاہم طالبانِ راہ کے لیے ابتدائے طلب سے استغراق و صحو تک اس میں سب کچھ ہے، ہر منزل اور ہر وادی کی راہوں اور رسموں کو باخبر سالک کی طرح مولانا نے واضح کر دیا ہے، راہ کی ہر گھاٹی سے خبردار کر کے محفوظ موڑوں سے آشنا کیا ہے۔ رہنمائی کے لیے قصّوں، کہانیوں اور سامنے کی روزمرّہ مثالوں سے خطرات سے آگاہ کر کے بچاؤ کی تدبیریں بتائی ہیں۔ غرض یہ کہ طالبِ مولا کی مکمّل تربیت کا سامان فراہم کر دیا ہے۔

مولانا کا اپنا خاص سلوک جذب ہے جو شیوخِ طریقت کے روحانی فیض کا مرہون ہے، خواہ فیضِ عام ہو یا فیضِ خاص۔ باری تعالیٰ کی توفیق اور مہربانی اس میں سب پر مقدم ہے۔ مولانا کے اس خاص مذاق میں غالباً مولانا کے ذاتی تجربے اور طبیعی میلان کو بھی دخل ہے لیکن اُن کی رشد و ہدایت اس مذاق تک محدود نہیں۔ مولانا نے ہر رنگ کے طالبوں کی ان کی استعداد کے موافق

رہبری کی ہے۔

سرمستی اور از خود رفتگی کی مولانا کے یہاں بڑی قدر و قیمت ہے، یہی ان کا اپنا انداز ہے۔ ابرار سے زیادہ سرمستانِ الوہیت کی منزلت ہے لیکن اربابِ صحو مقربینِ بارگاہ ہیں۔ از خود رفتہ اور مست۔ ان کے مرتبے کو نہیں پہنچتے۔ سرمستی تلوّن ہے اور صحو استقامت اور ان دو میں بڑا فرق ہے:

بگذر از مستی و مستی بخش باش   زیں تلوّن نقل کن در استواش

گرچہ ایں مستی چو باز اشہب است   برتر از وے در زمینے قدس ہست

مست، ز ابرار و مقرب ندبہ است   ہر مقرب شیر، او چوں روبہ است

میں نے ابھی کہا ہے کہ مولانا کا سلوک مرتب اور مفصل نہیں ہے اور اسی لیے واضح اور نمایاں نہیں ہے۔ میں نے شیخ فریدالدین عطار متوفی ۶۲۷ھ کی منطق الطیر کی وادیاں، سامنے رکھ کر مولانا کے کچھ ارشادات کو محض واضح اور نمایاں کرنے کے لیے وادیوں میں مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ شیخ کے عنوانوں اور ان کی ترتیب کو اصل بناتے میں یہ خیال بھی سامنے رہا کہ خود مولانا نے شیخ کی وادیوں کی طرف مبہم سا اشارہ کیا ہے اور از راہِ انکسار ان وادیوں کی سیر سے خود قاصر رہنے کا اعتراف کر کے ان کو سیّاح مانا ہے اور اس طرح اُن سے عقیدت اور اُن کی بزرگی کا اظہار کیا ہے:

ہفت شہرِ عشق را عطار گشت   ما ہماں اندر خمِ یک کوچہ ایم

مزید برآں عطار کو اپنی روح کہہ کر اپنے سلوک کا ان کے مشاہدات سے رشتہ قائم کر دیا ہے:

عطار روح بود و سنائی دو چشمِ ما   ما از پسِ سنائی و عطار آمدیم

میں اس کوچے سے بالکل نابلد ہوں اس لیے کوئی عجب نہیں بلکہ اغلب یہی ہے

کہ اس راہ کے راہی اس ترتیب کو غلط اور مولانا کے سلوک کا مسخ قرار دیں، مجھے اس کا اعتراف کر لینے میں کوئی باک نہیں میں ان بزرگوں سے فقط یہ عرض کروں گا کہ میری ترتیب کو نظر انداز کر دیں اور مولانا کی اصل ہدایتوں سے استفادہ کریں میری ترتیب فائدہ اٹھانے سے مانع نہیں۔ میں نے اپنے انتخاب کیے ہوئے اشعار میں ان کے اصل سیاق و سباق کو ملحوظ رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اگر کہیں خلاف سیاق کچھ اشعار مرتب ہو گئے ہوں تو یہ میرا سہو ہے۔

سلوک کے منازل ایسے مرحلے نہیں جو خاص حدوں سے شروع ہوں اور متعین حدوں پر ختم ہو جائیں یا ہر حال میں ان کی مقررہ ترتیب اور مقررہ تعداد قائم رہے۔ یہ باطنی اور نفسیاتی سیر ہے ہر مرحلہ مسلسل آگے بڑھتا رہتا ہے۔ اور اس کا اثر کھنچتا چلا جاتا ہے، یہ ایک طرح کا تسلسل اور استمرار ہے۔ سالک کی استعداد اور واقف کار رہبر کی ہدایت اور اثر انداز طاقت مسافت کو دراز و کوتاہ، منازل کو بیش و کم، ان میں الٹ پھیر اور تغیر و تبدل بھی کر سکتی ہیں۔ چنانچہ اثرات کا اختلاط، تنوع، ان میں افراط و تفریط، تغیر و تبدل اور تجدد و انقطاع نہ صرف یہ کہ ممکن ہیں بلکہ نفسیات کا عام تجربہ اور بزرگوں کا مشاہدہ ہیں۔ ان وضاحتوں کے بعد میں مولانا کے سلوک کو شیخ عطار کی وادیوں کے عنوانوں کے ساتھ یہ ترتیب پیش کرتا ہوں۔ واللہ الموفق للسداد۔

وادیِ طلب

راہِ سلوک کا پہلا مرحلہ سچی طلب ہے، ڈھونڈنے اور کھٹکھٹانے کے بغیر عرفان کا دروازہ نہ ملتا ہے نہ کھلتا ہے:

چوں در معنی زنی، بازت کنند پرِّ فکرت زن کہ شہبازت کنند

اپنی زشتی اور خوبی اور اپنا ضعف اور کہتری کوئی بھی کشایش درمیں روک نہیں اس دروازے کی کنجی ہمت ہے، مقصد ہو اور اس کے ساتھ دل کی لگن پھر بڑھنے کی ہمت بس کامیابی ہی کامیابی ہے:

منگر اندر نقشِ خوب و زشتِ خویش بنگر اندر عشق و بر مطلوبِ خویش

منگر آنکہ تو حقیری یا ضعیف بنگر اندر ہمت خود اے شریف

اس سفر کے لیے کسی ساز و سامان کی ضرورت نہیں۔ بے برگی بھی اس راہ کو طے کرنے کے لیے بال و پر ہیں:

گرچہ آلت نیست تو مے طلب نیست آلت حاجت اندر راہِ رب

پانی پر پہنچنے کے لیے لبوں کی خشکی خود گواہ ہے کہ سرچشمہ ضرور ملے گا۔ تیری یہی تشنگی رہنما ہے۔

کاں لبِ خشکت گواہی میدہد کو باخر بر سرِ منبع رسد

پیاس سے ہونٹوں کا سوکھ جانا گویا خود پانی کی طرف سے پیشین گوئی ہے کہ یہ پریشانی پانی تک پہنچا کر رہے گی:

خشکیٔ لب ہست پیغامے ز آب کہ بمات آرد یقیں ایں اضطراب

جستجو اور جد و جہد مت چھوڑو۔ پانی کے بغیر پیاس کو بجھانا میسّر نہیں:

تو بہر حالے کہ باشی مے طلب آب مے جو دائماً اے خشک لب

اور اطمینان رکھو کہ پانی پر پہنچو گے کیوں کہ تم ہی نہیں ڈھونڈ رہے ہو بلکہ پانی بھی تمھاری جستجو میں سرگرداں ہے:

تشنگاں گر آب جویند از جہاں آب ہم جوید بعالم تشنگاں

جستجو ہر قسم کی رکاوٹوں کو دور کر دینی ہے یہی لاؤ لشکر ہے اور یہی فتح و ظفر کی ضمانت

کاین طلبگاری مبارک جنبشے ست | ایں طلب در راہِ حق مانع کُشے ست
این طلب مفتاح مطلوبات تست | ایں سپاہِ نصرت و رایات تست

یہ اتّفاق اور بخت کی کار فرمائی ہے کہ کبھی کبھی بے طلب بھی خزانہ مل جاتا ہے لیکن اس وجہ سے جستجو چھوڑ دینا یقیناً کوتاہی ہے۔

گر یکے گنجے بیابد، نادر است | ور بار ستند از طلب، ہم قاصر است

ذوقِ طلب پیدا کرنے کے لیے طالبانِ راہ سے رسم و راہ رکھنی، دوستی پیدا کرنی اکسیری اثرات رکھتی ہیں:

ہر کرا بینی طلبگار، اے پسر | یار او شو، پیش او انداز سر
کز جوارِ طالباں طالب شوی | وز ظلالِ غالباں غالب شوی

طلب سوچ سمجھ کر ہو یا محض تقلید اور اتّباع، کبھی ضائع نہیں جاتی:

اِنّنیا گرہا مقلد گشتہ را | اِبتیا طوعاً صفا بسرشتہ را

یہ سچ ہے کہ مقلد کے لیے خطرے زیادہ ہیں، اندرونی بھی اور بیرونی بھی۔

پس خطر باشد مقلد را عظیم | از رہ و رہزن ز شیطان رجیم

لیکن حق کی روشنی اُس کو سہارا دیتی ہے اور شک و شبہ کے بادل چھٹ جاتے ہیں

چوں بہ بیند نورِ حق ایمن شود | ز اضطراباتِ شک او ساکن شود

جستجو ہو، باغرض ہو یا بے غرض، حق کی کشش خود بخود جذب کر لیتی ہے:

ایں محبِّ حق ز بہرِ علّتے ! | واں دگر را بے غرض خود خلّتے
گر چنیں و گر چناں چوں طالب ست | جذبِ حق او را سوئے حق جاذب ست

طلب کا باعث کوئی بھی ہو، باعث کی اہمیت نہیں، سچّی طلب درکار ہے۔ گرفتار کرنے والا تو کوئی اور ہے پھر باعث بھی اُدھر سے پیدا کیا ہوا ہے:

گر محبِّ حق بود لِغیرہٖ | کے بنال دائماً من خیرہٖ

یا محبِّ حق بود لعینہٖ لا سِوَاہُ خائفاً مِنْ بینہٖ

ہر دو را ایں جستجو زاں سر ست ایں گرفتاری دل زاں دلبر ست

ضعف اور طاقت کی اہمیت نہیں، اصل جستجو ہے اور بس، مقصد کتنا ہی عظیم ہو اور طالب کیسا ہی حقیر، جستجو ہونی چاہیے:

گر یکے مورے سلیمانی بجست منگر اندر جستنِ او سست سست

تیز گام اور سست گام دونوں منزل پر پہنچتے ہیں، کوئی جلد کوئی دیر میں:

گر گراں و گر شتابندہ بود آنکہ جویندست یابندہ بود

تمھارا کام تو اتنا ہے کہ اپنی تمام طاقتوں کو لگا دو، حواسوں کو سنجیدگی کے ساتھ متوجہ کر دو:

ہر حسے خود را دریں جستن بجد ہر طرف را نید شکل مستعد

سنجیدہ جدوجہد اور سچی طلب کے لیے پہلی شرط حقیقی رغبت اور دلی تڑپ ہے، اور اس کے لیے اپنے احساسات کو حق کا تابع کر دینا ضروری ہے، احساسات کے حق کے تابع ہو جانے کی علامت یہ ہے کہ اعمال اور اقوال میں نیکی نمایاں ہو جائے:

نورِ حق بر نورِ حس راکب شود وآں گہے جاں سوے حق راغب شود

لیک پیدا نیست آں راکب برو جز بآثار و بہ گفتارِ نکو

اور یہ تو سوچو ہی مت کہ اس بارگاہ میں ہمیں کیسے بار مل سکتا ہے، ہم اس کے لائق نہیں ہیں کیوں کہ وہ بارگاہ بڑی کریم ہے:

تو مگو ما را بداں شہ بار نیست با کریماں کارہا دشوار نیست

اتنا لحاظ رکھو کہ اس وادی میں ہر طالب کا ایک مقام ہے جہاں سے اجازت اور دستوری کے بغیر بالاتر مقام پر پہنچنا ممکن نہیں:

ہر نفر را بر طویلہ خاصِ او بستہ اندر جہانِ جستجو

جز بدستوری نیاید را فضے	منتصب بر ہر طویلہ رائضے

تم تو طلب اور جستجو سے کام رکھو، یہی تمھیں تمھاری منزلِ مقصود پہ پہنچائے گی:

کہ طلب در راہ، نیکو رہبرست	در طلب زن دائماً تو ہر دو دست

اتباعِ شریعت مولانا کے سلوک میں اتباعِ شریعت کی بڑی اہمیت ہے بلکہ یہی تنہا شاہراہ ہے جو منزل تک جاتی ہے:

باغ دہتا نہاے عالم فرعِ اوست	شاہراہ باغ جانہا شرعِ اوست

شریعت کی اصل اور بنیاد ایمان ہے، اُس کی سلامتی سب سے مقدم ہے، اطاعت اور فرماں برداری اس کے محافظ اور چوکیدار ہیں، ان کے بغیر ایمان سلامت اور محفوظ نہیں رہ سکتا:

تا ز رُوے حق نگردی شرمسار	نقدِ ایماں را بطاعت گوشدار
حرص و غفلت را بردد لیودنی	چونکہ نقدت را نگہداری کنی

فرماں برداری اور طاعت کے نتیجہ خیز اور باثمر ہونے کے لیے شوق وذوق کی چاشنی ضروری ہے:

مغز باید تا دہد دانہ شجر	ذوق باید تا دہد طاعات بر
صورتِ بے جاں نباشد جز خیال	دانۂ بے مغز کے گردد نہال

اعمال کے لیے حُسنِ نیت اور ارادۂ خیر بہت ضروری ہیں بلکہ نیت کی اہمیت خود عمل سے بھی زیادہ ہے:۔

نیتِ خیرت بسے گلہا شگفت	سیّد الاعمال بالنّیات گفت[1]
ایں چنیں فرمودہ[2] سلطانِ دُوَل	نیت مومن بود بہ از عمل

---

[1] متفق علیہ عن عمر بزیادۃ و انما وفی صحیح ابن حبان بدونہا نمبر ص ۲۹۔

[2] الطبرانی من حدیث سہل بن سعد و من حدیث النواس بن سمعان وکلاہما ضعیف۔

اطاعت اور فرماں برداری یہی ہے کہ باری تعالیٰ کے احکام کی تعمیل کی جائے، اس کے منہیات سے پرہیز کیا جائے، اللہ کی یہی مضبوط رسّی ہے، اس کو پکڑے بغیر اوپر چڑھنا دشوار ہے:

دست کو را نہ بحبل اللہ زن — جز بامر و نہی یزدانی متن

احکامِ خدا اور سنّتِ رسول کو دانتوں سے پکڑے بغیر جسمانی بندشوں سے رہائی نہیں ہو سکتی

دست را اندر احد احمد بزن — اے برادر وا رہ از بوجہل تن

اِس رستے کی تاریکیوں کو نورِ نبوت ہی دور کر سکتا ہے، براہِ راست حاصل کرو یا بواسطہ۔ ماہ اور ستارے دونوں ایک ہی آفتاب عالم تاب سے منوّر ہیں۔ ماہِ رسالت کی ہی روشنی چاروں طرف بکھرے ہوئے تاروں میں ہے:

نور خواہ از مہ بجو خواہی ز خور — نور مہ ہم زآفتاب ست اے پسر

مقتبس شو زود چوں یابی نجوم — گفت[1] پیغمبر کہ اصحابی نجوم

یہ سب تیاریاں ہیں حقیقی دست گیر عنایت اور فضل ہے اس میں شیطان بھی دراندازنہیں ہو سکتا:

ذرّۂ سایہ عنایت بہتر ست — از ہزاراں کوشش وطاعت پرست

زانکہ شیطاں خشت طاعت بر کند — گر دو صد خشت ست خود را رہ کند

باعنایت او ندارد زہرۂ — تا بسازد خویشتن را بہرۂ

خدا اور خاصانِ خدا کی عنایت اور توجّہ کے بغیر فرشتہ بھی محروم رہتا ہے اور اس کی اطاعت دھری کی دھری رہ جاتی ہے:

بے عنایاتِ حق و خاصانِ حق — گر ملک باشد سیاہستش ورق

[1] المشکوٰۃ عن عمر۔

اِس راہ کی ہر گھاٹی اور ہر موڑ پر بھوت پریت ہیں جو اپنی طرف پکار پکار کر بلا رہے ہیں۔ اُن کو خاموش کرنے کا طریقہ ذکر کی کثرت ہے۔

ذکرِ حق کن بانگ غولاں را بسوز　　چشم چوں نرگس ازیں کرگس بدوز

صبحِ کاذب را ز صادق وا شناس　　رنگِ مے را باز داں از رنگِ کاس

ذکر طالب کی افسردہ فکر میں گرمی بھر کر اس میں حرکت اور اہتزاز پیدا کر دیتا ہے:

ذکر آرد فکر را در اہتزاز　　ذکر را خورشیدِ ایں افسردہ ساز

وصول الی اللہ میں ذکر کی اگرچہ کوئی خاص اہمیت نہیں۔ اصل اہمیت جذب کو حاصل ہے۔ لیکن جذب کے بھروسے پر ذکر و شغل چھوڑ دینا ایک طرح کا ناز ہے اور دعوائے عشق و جانبازی اور ساتھ ساتھ ناز و انداز، آپس میں میل نہیں کھاتے:

اصل خود جذب ست لیک اے خواجہ تاش　　کار کن، موقوفِ آں جذبہ مباش

زانکہ ترکِ کار چوں نازے بود　　ناز کے درخوردِ جانبازے بود

عاشقِ جانباز کا فرض تو اتنا ہے کہ محبوب کے ہر حکم کی تعمیل کرے، ہر ممنوع سے دور رہے، محبوب قبول کرے یا رد:

نے قبول اندیش نے ردّ اے غلام　　امر را و نہی را مے بیں مدام

جذب اچانک اور ناگہاں پیدا ہوتا ہے۔ غنچۂ امید کھل جائے اور صبح درخشاں نمودار ہو جائے تو اِن چراغوں کو بڑھا دو:

مرغِ جذبہ ناگہاں پرّد ز عُش　　چوں بدیدی صبح شمع آنگہ بکُش

ترکِ رذائل وادیِ طلب کو طے کرنے کے لیے نفسانی خواہشوں سے رہائی پانا اور دنیوی لذّتوں سے دست کش ہونا ضروری ہے:۔

ترک لذتہا و شہوتہا سخاست | ہر کہ در شہوت فرو شد، بر نخاست
این سخا شاخیست از سروِ بہشت | وائے او کز کف چنیں شاخے بہشت
عُروۃ الوثقیٰ است ایں ترکِ ہوا | بر کشد ایں شاخ جان را بر سما

کام و دہن کے ذائقے عالمِ ملکوت کو نظروں سے اوجھل کر دیتے ہیں:

ایں دہاں بر بند تا بینی عیاں | چشم بندِ آں جہاں حلق و دہاں

جاہ و مال کی محبت، عزت و آبرو کی خواہش شیطانی وسوسے اور باطن میں چھپے ہوئے بھوت پریت ہیں جو راہِ مستقیم کو بند کر کے غلط رستے پر ڈال دیتے ہیں جہاں بربادی ہی بربادی ہے:

نام ہر یک مے برد غول اے فلاں | تا کند آں خواجہ را از آفلاں
چوں رسد آنجا بہ بیند گرگ و شیر | عمر ضائع، راہ دور و روز دیر
چہ بود آں بانگ غول اے نیک خو | مال خواہم، جاہ خواہم، آبرو
از دروں خویش ایں آوازہا | منع کن تا کشف گردد رازہا

تکبر، غرور، لاف زنی اور لغو گوئی سے بچے بغیر نجات بھی ممکن نہیں چہ جائیکہ بارگاہِ ایزدی میں باریابی:

نخوت و دعویٰ و کبر و ترّہات | دور کن از دل کہ تا یابی نجات

حرص و آز دشمن ہیں، راہ سے بے راہ کر دیتے ہیں۔ شریعت نے ضرورتوں کا اندازہ مقرر کر دیا ہے اور میزان کھڑی کر دی ہے اس مقررہ اندازے سے زیادہ کی خواہش حرص و آز ہے:

ہیں! ز حرص خویش میزاں را مہل | آز و حرص آمد ترا خصم و مُضل

درگاہِ الٰہی میں قدم رکھنے کے لیے طمع اور لالچ سے دور رہنا ضروری ہے:

از طمع بیزار شو چوں راستاں | تا نہی پا بر سر آں آستاں

حسد انسانی رذائل میں سب سے زیادہ قبیح رذیلت ہے:

خود حسد نقصان و عیبِ دیگر ست — بلکہ از جملہ بدیہا بدتر ست

لیکن اس راہ کا جہاں تک تعلق ہے یہ سب سے سخت گھاٹی ہے، حسد کے ساتھ اس گھاٹی کو سر کر لینا ممکن نہیں:

عقبۂ زین صعب تر در راہ نیست — اے خنک آں کش حسد ہمراہ نیست

غضب اور شہوت آدمی کی نظر کو کج کر دیتے ہیں آدمی وحدت کے بجائے اثنینیت دیکھنے لگتا ہے، یکی دوئی میں بدل جاتی ہے:

خشم و شہوت مرد را احول کند — ز استقامت روح را مُبدل کند

اِس راہ میں گستاخی اور بیباکی نامردی ہے اور اس کا انجام حسرت اور ناکامی کے سوا کچھ نہیں:

ہر کہ بیباکی کند در راہِ دوست — رہزنِ مردان شد و نامرد اوست

ہر کہ گستاخی کند اندر طریق — گردد اندر وادیِ حسرت غریق

بدبینی دوسروں کے عیب دیکھنا نہیں بلکہ وہ اپنے عیب ہیں اور دوسروں میں وہی منعکس ہو رہے ہیں:

اے بدیدہ خالِ بد بر روے عم — عکسِ خالِ تست آں، از عم مرم

مومنان آئینۂ یک دیگر اند — ایں خبر مے از پیمبر آورند[1]

مقدس اور پاک ہستیوں پر طعن و تشنیع کا انجام اپنی رسوائی اور ذلت ہے:

چوں خدا خواہد کہ پردہ کس درد — میل او در طعنۂ پاکاں برد

ور خدا خواہد کہ پوشد عیب کس — کم زند در عیبِ معیوبان نفس

---

۱ ابوداؤد من حدیث ابی ہریرۃ، و رواہ الطبرانی اسنی المطالب ص ۲۳۱۔

دوسروں پر ظلم وستم روا رکھنا اپنے گرنے کے لیے کنواں کھودنا ہے۔ کمزوروں کا حامی خدا ہے:

برضعیفاں گر تو ظلمے می کنی — داں کہ اندر قعرِ چاہِ بے بنی

مر ضعیفاں را تو بے خصمے مداں — از نبی اِذا جاء نصر اللہ بخواں

غرض یہ کہ یوں تو انسان کے اندرونی اور باطنی عیب بہت ہیں جن سے راہ طلب میں خلاصی پانا ضروری ہے لیکن ان سب کا سرچشمہ نفسِ باطن ہے، اُس پر قابو پالینا سب سے رہائی حاصل کر لینا ہے:

نفسِ تست آں مادرِ بد خاصیت — کہ فسادِ اوست در ہر ناحیت

ہیں! بکُش او را کہ بہرِ آں دنی — ہر دمے قصدِ عزیزے مے کنی

نفس کشتی باز رستی ز اعتذار — کس ترا دشمن نماند در دیار

اختیار فضائل باری تعالیٰ کے لطف وکرم کے لائق بنانے کی پہلی شرط ادب ہے:

از خدا جوئیم توفیقِ ادب — بے ادب محروم گشت از فضلِ رب

بے ادب تنہا نہ خود را داشت بد — بلکہ آتش در ہمہ آفاق زد

طالبِ مولیٰ کا اس راہ میں قدم رکھتے ہی پہلا کام اپنے باطن کا تصفیہ اور تزکیہ ہے، مایوسی کی کوئی وجہ نہیں، یہ خاکی وجود کیسا ہی تیرہ وتاریک ہو قابلِ جلا ہے

گر تنِ خاکی غلیظ وتیرہ است — صیقلش کن زاں کہ صیقل گیرہ است

برابر نگرانی کی ضرورت ہے کہ کہیں پھر تیرگی نہ چھا جائے۔ اعمال اور ان کا ردِّ عمل سامنے رہنا چاہیے۔ اعمال کی جزا اور سزا کے لیے قیامت کا انتظار ضروری نہیں۔ نظر ہو تو جزا اور سزا یہیں دکھتی ہیں:

تو راقب باش بر احوالِ خویش — نوش بیں در داد، وبعد از ظلم نیش

پس ہمیں جا خود جزاے نیک و بد　　　میرسد با ہر کسے چوں بنگرد

اس راہ کو طے کرنے کے لیے ہمت اور حوصلہ درکار ہے۔ رستہ صاف، ہموار اور بے خطر نہیں ہے، آگے بڑھنے کے لیے محض نگرانی اور نگہداشت کافی نہیں، رستہ تو برابر آگے کھلتا جاتا ہے۔

ور ازیں افزوں ترا ہمت بود　　　از مراقب کار بالاتر رود

کسب حلال کے بغیر علم و حکمت کے دروازے نہیں کھلتے۔ رقت قلب اور عشقِ الٰہی نہیں پیدا ہوتے؛

علم و حکمت زاید از کسبِ حلال　　　عشق و رقت آید از کسب حلال

چوں ز لقمہ تو حسد بینی دوام　　　جہل و غفلت زاید، آں را داں حرام

بھوک اور گرسنگی خاصانِ خدا کا رزق ہے۔ اس سے بہرہ اندوز ہوتے رہنا چاہیے

جوع رزقِ جان خاصانِ خداست　　　کے زبون ہمچو تو گیج گداست

شکم پُری کے لیے دوڑ دھوپ، گھبراہٹ اور پریشانی گم عقلی ہے۔ رزق تو خود تیرے پاس پہنچے گا؛

از برائے غصۂ نان، سوختی　　　دیدۂ صبر و توکل دوختی

ہیں! توکل کن ملرزاں پا و دست　　　رزق تو بر تو، ز تو عاشق تر ست

اللہ کے غیظ و غضب سے محفوظ رہنے کے لیے اپنے غیظ و غضب کو دبانا اپنے لیے امان نامہ حاصل کر لینا ہے:

کظمِ غیظ ست اے پسر خطِ امان　　　ختم حق یاد آور و درکش عنان

عفو و درگذر کا بدلہ عفو اور درگذر ہے، باری تعالیٰ کے یہاں جزا میں بڑی موشگافیاں کی جاتی ہیں، ان کے عفو میں ہی پناہ ہے:

عفو کن تا عفو یابی در جزا　　　مے شگافد مو، قدر اندر سزا

موشگافانِ قدر را ہوش دار　　قصۂ مارا تو نیکو گوش دار

اخلاص اور ظاہر و باطن کی یکسانی نجات کو یقینی بنا دیتے ہیں :

ظاہر و باطن اگر باشد یکے　　نیست کس را در نجات او شکے

توکّل ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ رہنے کا نام نہیں بلکہ جد و جہد اور کسب و عمل میں خدا پر بھروسا کرنا اور انجام کو اس کے سپرد کرنا ہے۔ توکل عمل میں ہے بے عملی میں نہیں، "گر توکل میکنی در کار کن"، باری تعالیٰ کی محبوبیت حاصل کرنے کے لیے کسب میں توکل ضروری ہے :

در توکل جہد و کسب اولیٰ ترست　　تا حبیبِ حق شوی، ایں بہتر ست

جہد کن، جدّی نما تا وارہی　　ورنہ تو از جہد شہ بمانی، ابلہی

شکر، بارگاہِ محبوب تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔ باری تعالیٰ کی نعمتیں غفلت کا باعث ہو سکتی ہیں۔ اس غفلت کا علاج اس کی پے بہ پے نعمتوں کے مقابلے میں پے بہ پے شکر گزاری ہے:

شکر جانِ نعمت و نعمت چو پوست　　زانکہ شکر آرد ترا تا کوے دوست

نعمت آرد غفلت و شکر، انتباہ　　صید نعمت کن بدام شکرِ شاہ

خموشی اختیار کرنا اور زبان پر قابو رکھنا چاہیے، زبان کے بجائے دستِ سخا کو کھلا رکھو :

لب بہ بند و کفِ پر زر کشا　　بُخلِ تن بگذار، پیش آور سخا

توبہ اور انابت اس لیے ضروری ہیں تا کہ سَیِّئَات محو ہو جائیں اور حَسَنَات میں اضافہ ہو کیونکہ بغیر توبہ اور انابت چھوٹے سے چھوٹا گناہ بھی بے سزا کے نہیں چھوڑا جائے گا اور توبہ اور انابت خود عمل خیر ہے جس کی جزا بھرپور ملے گی :۔

توبہ کن مردانہ سر آدر رہ
کہ فَمَن یَّعمَل بِمِثقَالٍ یّرہ

گریہ وزاری باری تعالیٰ کی بحرِ جود وسخا کو جوش میں لانے کا سب سے زیادہ موثر ذریعہ ہے، گریہ وزاری کے بغیر "بحرِ بخشش در نمے آید بجوش" پھر اس بارگاہِ عزّ وجلال میں باریابی کے لیے بھی گریہ وزاری درکار ہے:

کام تو موقوفِ زاریِ دل ست
بے تضرع کامیابی مشکل ست

سالک کو کسی لمحے خوف ورجا سے خالی نہ ہونا چاہیے۔ ہر دم اُس کے غضب سے ڈرتا رہے وہ غلط کاریوں سے محفوظ نہیں اور باری تعالیٰ عادل اور بے نیاز۔ ساتھ ساتھ وہ رحیم اور اپنے بندوں پر شفیق بھی ہے اس لیے کسی وقت امید کا دامن نہ چھوٹنا چاہیے۔ باری تعالیٰ کی رحمت ضعیف اور گناہ گار بندے کا بہت مضبوط سہارا ہے سالک کی تربیت میں خوف ورجا کو بڑا دخل ہے۔

حق ہمی خواہد کہ ہر میر واسیر
با رجا وخوف باشند و حذیر

ایں رجا وخوف در پردہ بود
تا پسِ ایں پردہ پرورده شود

پرہیزگاری، احتیاط اور تقویٰ کو زندگی کا اصول بنا لینا چاہیے، دنیا وآخرت کی کامیابی تقویٰ اور احتیاط پر موقوف ہے:

کارِ تقویٰ دارد و دین وصلاح
کہ ازو باشد بدو عالم فلاح

تقویٰ سے طالب کے وقار میں اضافہ ہوتا ہے جس پر باری تعالیٰ کی ہیبت طاری ہوتی ہے اُس کی ہیبت پوری دُنیا پر طاری رہتی ہے۔

ہر کہ ترسید از حق وتقویٰ گزید
ترسد ازوے جن وانس وہر کہ دید

ریاضت ومجاہدہ

اس راہ کے چلنے والوں کے نزدیک ریاضتوں اور مجاہدوں کی غیر معمولی اہمیت ہے۔ روح کا نشوونما تن سے بے تعلقی پر موقوف ہے۔ نفس کی توجہ تن پر مرکوز رہتی ہے، جب تک

نفس پر قابو نہ ہو تو تن سے تعلق منقطع نہیں ہوتا، نفس پر قابو پانے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ ریاضت و مجاہدہ ہے۔ ریاضت و مجاہدہ سے رُوح میں بالیدگی آتی ہے اور نفس کی گرفت سست ہو جاتی ہے۔ جسمانیت سے تعلق میں کمی آتی ہے تو روحانیت سے رشتہ مضبوط ہو جاتا ہے:

ایں ریاضتہائے درویشاں چراست — کاں بلا بر تن بقائے جانہاست
مردن تن در ریاضت زندگی ست — رنج ایں تن روح را پایندگی ست

ریاض و مجاہدہ ہی ایسی مقراض ہے جس سے اُشتر تن باریک ہو کر سوزن وحدت کے تنگ سوراخ میں در آسکتا ہے۔ روحانیوں کی مجلس میں شریک ہونے کے لیے روحانیت درکار ہے نہ کہ جسمانیت:

رشتہ را باشد بسوزن ارتباط — نیست در خور با جمل سم الخیاط
کے شود باریک ہستی جمل — جز بمقراض ریاضات و عمل

ریاضت و مجاہدہ اس آہنی جسم کا زنگار دور کرتے ہیں۔ زنگار دور کیے بغیر جسم کی صیقل نہیں ہوتی۔ جسم صیقل ہو کر آئینہ بن جاتا ہے تب ہی خود اپنی ذات کا مشاہدہ ہوتا ہے:

ہمچو آہن ز آہنی بیرنگ شو — در ریاضت آئینۂ بے زنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خود — تا بہ بینی ذات پاک صاف خود

ریاضت و مجاہدہ راہِ سلوک کو منوّر کرتے ہیں۔ اس تاریک اور پُر خطر رستے کو روشنی کے بغیر طے کرنا آسان نہیں:

جہد کن تا نور تو رخشاں شود — تا سلوک و خدمتت آساں شود

شیخِ طریقت

ترکِ رذائل، اختیار فضائل، شریعت کی پابندی، اعمال و اشغال اور مجاہدے سب ضروری ہیں لیکن

ان سب میں شیخِ طریقت کی نگرانی لابد ہے۔ اِس ہولناک وادی میں یہ پُرخطر سفر، ہر ہر قدم پر راہ و رسمِ منزل سے باخبر شیخ کی نگہداشت کا محتاج ہے۔ شیخِ طریقت کا ہاتھ پکڑے بغیر سلوک طے کرنے کی ہمت کرنا خوفناک جسارت ہے۔ یہ بے جا حوصلہ مندی فائدہ کجا نقصان پہنچا سکتی ہے:

پیر را بگزیں کہ بے پیر ایں سفر ہست بس پر آفت و خوف و خطر

جن رستوں پر بار بار سفر ہوتا رہا ہے اُن پر بھی بغیر رہنما اور بدرقے کے سفر کرنا پریشانیوں اور دشواریوں کا باعث ہے پھر ایسی راہ پر سفر جس کا پہلے سے کوئی تجربہ نہیں کتنی پریشانیوں اور دشواریوں میں مبتلا کر سکتا ہے:

پس رہے را کہ ندیدستی تو ہیچ ہیں! مرو تنہا، ز رہبر سر مپیچ

ہر کہ او بے مرشدے در راہ شد او ز غولان گمرہ و در چاہ شد

بڑے بڑے چالاک اور زیرکوں کو یہ غولانِ راہ بے راہ کر چکے ہیں پھر تمھاری کیا حیثیت ہے:

غولت از رہ افگند اندر گزند از تو داہی تر دریں رہ بس بدند

شاذ و نادر اگر کوئی طالب اس راہِ پُرخطر کو تنہا قطع کر لیتا ہے تو حقیقت یہ ہے کہ وہ تنہا نہیں قطع کرتا، شیخِ وقت کی مدد در پردہ اس کے ساتھ ہوتی ہے:

ہر کہ تنہا، نادر ایں رہ را برید ہم بعونِ ہمتِ پیران رسید

دستِ پیر از غائباں کوتاہ نیست دستِ او جز قبضۂ اللہ نیست

یہ بزرگ غیر متعلق طالبوں کا لحاظ رکھتے ہیں اور متوجہ رہتے ہیں تو متعلق لوگوں پر اُن کی توجہ کا کیا عالم ہوگا:

غائباں را چوں چنیں خلعت دہند حاضران از غائباں لاشک بہ اند

غائباں را چوں نوالہ میدہند　　　پیشِ مہماں تا چہ نعمتہا نہند

یہ بزرگ اکسیر کا حکم رکھتے ہیں۔ گھڑی بھر کی ان کے ساتھ معیت کایا پلٹ دیتی ہے تو ان کی نگہداشت کیسے کیسے فائدے رکھتی ہوگی اور طالب کو کیسے کیسے مدارج پر پہنچا دے گی:

یک زمانے صحبت با اولیا　　　بہتر از صد سالہ بودن در تقا

گر تو سنگِ صخرۂ و مرمر شوی　　　چوں بصاحبدل رسی گوہر شوی

اور یہ تو روزمرہ کا عام تجربہ ہے جس سے کسی کو انکار کی گنجائش نہیں کہ:

صحبتِ صالح ترا صالح کند　　　صحبت طالح ترا طالح کند

ہاں، کسی کے ہاتھ میں ہاتھ دینے سے پہلے دیکھ بھال بہت ضروری ہے۔ اچھی طرح جانچ کر لینی چاہیے کہ شیخ محض مدعی ہے یا واقعی وہ عارف باللہ اور رہبری کے لائق ہے۔ رہبروں کے بھیس میں رہزن بھی ہیں:

چوں بسے ابلیس آدم روے ہست　　　پس بہر دستے نشاید داد دست

زانکہ صیاد آورد بانگ صفیر　　　تا فریبد مرغ را آں مرغ گیر

جو رہنمائی کا دعویٰ کر رہا ہے اس کا باطن روشن ہے یا نہیں؛ اس کی معیت سے تم اپنے اندر روشنی محسوس کر رہے ہو یا نہیں۔ اس میں گرمی اور حرارت ہے یا نہیں اس کی ہم نشینی تم میں حرارت اور زندگی پیدا کر رہی ہے یا نہیں۔ شراب معرفت کی خوشبو اس کے منہ سے پھیل رہی ہے یا بادۂ سرجوش کی بدبو فضا کو آلودہ کر رہی ہے:

کار مرداں روشنی و گرمی ست　　　کار دوناں حیلہ و بے شرمی ست

آں شراب حق ختامش مشکناب　　　بادۂ را ختمش بود گند و عذاب

ایسے مدعیانِ مشیخت جن میں نہ خدا شناسی کا شائبہ نہ باطنی تاثیر کا شمہ اور دعوت،

تو انبیا سے زیادہ پُر شور:

از خدا بوے نہ اورا نے اثر　　　دعوتش افزوں ز شیث و بوالبشر

ان سے ارادت عام حالات میں عمر کا ضائع کرنا ہے۔ آخر میں بات کُھلی بھی تو بے فائدہ:

چونکہ پیدا گشت کو چیزے نبود　　　عمر طالب رفت، آگاہی چہ سود

ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ کچھ طالب اپنی حُسنِ نیت اور ذاتی استعداد سے مقصد پر پہنچنے میں کامیاب ہو جائیں، یہ گویا غور و فکر اور دیکھ بھال کے بعد خلاف سمتِ قبلہ، قبلہ سمجھ کر نماز پڑھ لینا ہے:

لیک نادر طالب آید کز فروغ　　　در حق او نافع آید آں دروغ

او بقصد نیک خود جائے رسد　　　گر چہ جاں پنداشت، آں آمد جسد

چوں تحرّی در دل شب قبلہ را　　　قبلہ نے و آں نماز او ادا

ایسی نادر مثالوں پر اعتماد کر کے ارادت میں بے احتیاطی نہ برتنا چاہیے۔

شیخ کے ہاتھ میں ہاتھ دیدینے کے بعد سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ کبر و غرور چھوڑ کر اس کے سامنے عاجزی اور فروتنی اختیار کی جائے:

پس لباسِ کبر بیروں کن ز تن　　　مَلبَس ذُل پوش در آموختن

یہ بزرگ شاہانہ مزاج رکھتے ہیں اور ملوکانہ عز و نخوت۔ دنیا سے غلامی اور چاکری کی توقع کرتے ہیں:

نخوتے دارند و کبرے چوں شہاں　　　چاکری خواہند از اہلِ جہاں

ان کے سامنے خاموشی اور مسکنت سے پیش نہیں آؤ تو ان سے فیض نہیں پہنچتا:

ایں رسولانِ ضمیرِ راز گو　　　مستمع خواہند اسرافیل خو

جہاں تک عام ادب و احترام کا تعلق ہے وہ اس راہ کی ضروری شرط ہے لیکن مشائخ کے لیے خاص ادب اور غیر معمولی احترام درکار ہے، جب تک ان کے مناسب عزّت و احترام ملحوظ نہیں رکھو گے اُن سے فائدہ نہیں حاصل ہو گا:

تا ادبہا شان بجا گہ ناوری　　از رسالت شان چگونہ برخوری
کے رسانند آں امانت را بتو　　تا نباشی پیش شان راکع دو تو
ہر ادب شان کے ہمی آید پسند　　کامدند ایشان ز ایوانِ بلند

یہ بزرگ تو دل میں چھپے ہوئے بھیدوں کو بھی جانتے ہیں بلکہ بیم و امید کی طرح تمھارے دلوں میں پیرے ہوئے ہیں:

چوں رجا و خوف در دلہا رواں　　نیست مخفی بر وے اسرار نہاں

اس لیے ان کے سامنے دل کی نگہداشت بھی ضروری ہے۔ ان کا احترام یہ ہے کہ دل کے اندر ایسا خیال نہ آنے پائے جو اُن کی عزّت اور مشیخت کے خلاف ہو:

دل نگہدارید اے بے حاصلاں　　در حضور حضرت صاحبدلاں
پیش اہل تن ادب بر ظاہر ست　　کہ خدا ز ایشاں نہاں را ساتر ست
پیش اہلِ دل ادب بر باطن ست　　زانکہ دل شان بر سرائر فاطن ست

اور اپنے آپ کو پوری طرح شیخ کے سپرد کر دینا چاہیے۔ اس کے کسی حکم سے سرتابی نہ کرنی چاہیے:

چوں گرفتی پیر ہیں تسلیم شو　　ہمچو موسیٰ زیر حکم خضر رو

اُس کی اچھی بُری سب اُٹھاؤ:

چوں گزیدی پیر نازک دل مباش　　سست و ریزندہ چو آب و گل مباش
نرم گوید سخت گوید خوش بگیر　　تا کند بر حملہ میراثت امیر

ریاکاری کے بغیر اس کے ہر فعل کو صبر اور خندہ پیشانی سے دیکھتے رہو ورنہ

کہیں وہ تمھیں دور باش نہ کہدے :

صبر کن بر کار خضر اے بے نفاق
تا نگوید خضر رو، ہذا فراق

اُس کے فعلوں کو حلال و حرام یا زشت و خوب کے عام پیمانوں سے نہ ناپو :

گرچہ کشتی بشکند تو دم مزن
گرچہ طفلے را کشد تو مو مکَن

اس کا ہاتھ خدا کا ہاتھ ہے، وہ جو کر رہا ہے خدا کر رہا ہے اور خدا کے کاموں کو حلال و حرام یا اچھا بُرا کہنے کا کس کو حق ہے :

دست او را حق چو دست خویش خواند
تا ید اللہ فوق ایدیہم براند

دست حق میراندش، زندش کند
زندہ چہ بود، جان پایندش کند

حلال و حرام کا ذکر کیا، جہاں وہ ہے وہاں کفر و ایمان تک کی بحث نہیں کفر و ایمان تو رنگ اور پوست ہیں اور وہ سراسر مغز و معنیٰ :

کفر و ایماں نیست آں جائیکہ اوست
زانکہ او مغزست، ایں دو رنگ و پوست

کفر تو یہ ہے کہ شیخ کے ایمان پر شک کیا جائے جیسے کہ یہ موت ہے کہ شیخ کی جان سے بے خبری برتی جائے :

کیست کافر، غافل از ایمان شیخ
کیست مردہ بے خبر از جان شیخ

شیخ کا کام طالب کی تربیت کرنی ہے۔ مولانا کے نزدیک اس تربیت کو قول و عمل سے زیادہ تعلق نہیں کہنا اور کرنا علوم و فنون ہیں بکار آمد ہیں۔ فقر میں صحبت کی اہمیت ہے، شیخ کی توجہ اور جذب درکار ہیں :

علم آموزی، طریقش قولی ست
حرف آموزی، طریقش فعلی ست

فقر خواہی، آں بصحبت قائم ست
نے زبانت کار مے آید نہ دست

بزرگوں کے باطن میں جو انوار اور تجلیات ہیں اُن کو جاننے بلکہ محسوس کرنے کا نام فقر ہے اور یہ قیل و قال یا کتابوں اور ریاضتوں سے حاصل نہیں ہوتا۔ یہ دل

میں اُترتے ہیں :

دانش انوار ست در جان رجال ۔ نے ز راہ دفتر و نے قیل و قال

یہ جان سے جان حاصل کرتی ہے زبان یا کتابوں سے دماغ اخذ نہیں کرتا :

دانش آں را ستاند جان زجان ۔ نے ز راہ دفتر و نے از زبان

سالک کا دل اگر ان اسرار و رموز کا دفتر بن گیا ہے اور اس کو سب محفوظ اور اس کے سامنے سب کا حضور ہے تو یہ فقر نہیں فن ہے، راز دانی نہیں سخندانی ہے :

در دل سالک اگر ہست آں رموز ۔ رمز دانی نیست سالک را ہنوز

یہ اسرار و رموز جب تک محسوس نہ ہو جائیں اور نور جاں اُن کو دل میں منور نہ کر دے فقر کا دروازہ نہیں کھلے گا :

"تا دلش را شرح آں سازد ضیا ۔ پس الم نشرح بفرماید خدا

کہ درون سینہ شرحت دادہ ایم ۔ شرح اندر سینہ ات بنہادہ ایم

ایسی حالت میں عام طالب کے لیے کس طرح ممکن ہے کہ بغیر شرح صدر کے اس کو کچھ حاصل ہو، شیخ کا باطنی فیض ہی طالب میں باطنی اسرار و رموز کو منور کر کے اس کے سینے کو کھول دیتا ہے۔

وادیِ عشق

سلوک کا دوسرا مرحلہ سچا اور حقیقی عشق ہے [۱] اس راہ کا یہ بہت سخت

---

[۱] مولانا نے ایک غزل میں عشق کے دس مقام قرار دیے ہیں، ادب، ترس و بیم و دیدۂ نمناک، تقویٰ، صبر، تقدیم، سخاوت، علم، مسکنت، عرفان اور دسواں بیباکی۔ ملاحظہ ہو صاحب المثنوی، از قاضی تلمذ حسین ص ۳۹۹ - ۴۰۰۔

مرحلہ ہے۔ یہ خود سراسر آگ ہے اور اس کے راہی کی ہر سانس شعلہ :۔

آتش ست ایں بانگِ نائے و نیست باد　　ہر کہ ایں آتش ندارد نیست باد

یہ شعلہ لپکتا ہے تو معشوق کے سوا ہر شے کو جلا کر خاک کر دیتا ہے :

عشق آں شعلہ است کہ چوں برفروخت　　ہر چہ جز معشوق باقی جملہ سوخت

آدمی کی کیا حقیقت ہے سمندروں کو اُبال کر رکھ دیتا ہے، پہاڑوں کو ریگ کی طرح پیس ڈالتا ہے۔ آسمان کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے اور زمین میں لرزہ ڈال دیتا ہے :

عشق جوشد بحرِ را مانند دیگ　　عشق ساید کوہ را مانند ریگ

عشق بشگافد فلک را صد شگاف　　عشق لرزاند زمیں را از گزاف

یہ ایسا سودا ہے جس کے بعد کوئی سودا نہیں رہتا، نہ جسمانی نہ نفسانی؛ سب کو اپنی آگ میں بھسم کر دیتا ہے :

شاد باش، اے عشق خوش سودائے ما　　اے طبیب جملہ علتہائے ما

اے دوائے نخوت و ناموس ما　　اے تو افلاطون و جالینوس ما

ہر کرا جامہ ز عشقے چاک شد　　او ز حرص و عیب کلی پاک شد

گریہ وزاری اس مرض کی خاص علامت ہے، آنکھیں نہیں، اس بیماری میں دل روتا ہے :

عاشقی پیداست از زاریِ دل　　نیست بیماری چو بیماریِ دل

عام بیماریوں کے برخلاف اس میں ایک خاص ندرت ہے کہ یہ اسرارِ الٰہی کا آئینہ ہے :۔

علّتِ عاشق ز علتہا جدا است　　عشق اصطرلاب اسرار خدا است

عشق کے اس ہوش کو عاشقِ بے ہوش ہی محسوس کر سکتا ہے، با ہوش کے بس

کی بات نہیں:

محرم ایں ہوش جز بیہوش نیست   مر زبان را مشتری جز گوش نیست

عشق شرح و بیان کی چیز نہیں، جو کچھ کہا جائے حقیقت اُس سے بہت بالاتر ہوتی ہے:-

ہر چہ گویم عشق را شرح و بیاں   چوں بعشق آیم خجل باشم ازاں

زبانی روشنی پڑتی ہے لیکن خود عشق کی بے زبانی کہیں زیادہ روشن ہے:

گرچہ تفسیر زباں روشنگر ست   لیک عشقِ بے زباں روشن تر ست

یہ اپنی وسعتوں اور گہرائیوں کی وجہ سے گفت و شنید کے پیمانوں میں نہیں سما سکتا سمندر کے قطرے کون گن سکتا ہے، پھر عشق کا سمندر کہ دنیا کے ساتوں سمندر مل کر بھی اس کی برابری نہیں کر سکتے

در نگنجد عشق در گفت و شنید   عشق دریا ہست قعرش ناپدید

قطرہائے بحر را نتواں شمرد   ہفت دریا پیش آں بحر ست خورد

عاشق کی زندگی یہ ہے کہ دن رات غم عشق میں گھلتا ہے، دن رات ختم ہو جاتے ہیں اور عشق کی آگ نہیں ختم ہوتی۔ عاشق کو اسی زندگی میں لطف آتا ہے۔ اگر یہ سوز ہے تو سب کچھ ہے:

در غمِ ما روزہا بیگانہ شد   روزہا با سوزہا ہمراہ شد

روزہا گر رفت، گو، رو، باک نیست   تو بماں، اے آنکہ چوں تو پاک نیست

عاشق کی غذا فقط عشق ہے، ہستی کا بندھن اس کے لیے کوئی قیمت نہیں رکھتا، عشق اُس سے کہیں زیادہ قیمتی ہے:

عشق، ناں بے ناں غذائے عاشق ست   بند ہستی نیست ہر کو صادق ست

انھیں ہستی سے کوئی سروکار نہیں، سرمایۂ ہستی نہ رکھتے ہوئے عشق،

گویا سود ہی سود ہے اور بغیر اصل کے:

عاشقاں را ہست بے سرمایہ سود — عاشقاں کار نبود با وجود

پھر جسم کی ان کے لیے کیا اہمیت ہے، ہزار جسم ہوں تو ان کے لیے تنکا۔ عشقِ الٰہی ان کی غذا، ان کو مادّی غذاؤں کی کیا حاجت:

صد بدن پیشش نیرزد ترہ توت — عاشقے کز عشق یزداں خورد قوت

عشق کا پہلا مطالبہ سر کا نذرانہ ہے۔ حضرت اسماعیل کی طرح سر سامنے رکھ دو اور ہنسی خوشی جان قربان کر دو۔ محبوب کے ہاتھوں عاشق کا قتل، اس سے بڑی خوشی اور کیا ہوگی:

شاد و خنداں پیش تیغش جاں بدہ — ہمچو اسمٰعیل پیشش سر بنہ

کہ بدستِ خویش خوباں شاں کشند — عاشقاں جامِ فرح آنگہ کشند

عشق کا ایک درجہ یہ ہے کہ اپنے عکس کے بجائے معشوق کا عکس دِکھے، حور سامنے ہو تو حور کے بجائے محبوب نظر آئے:

در درونِ آب حق را ناظرند — از قدح گر در عطش آبے خورند

پس در آب اکنوں کرا بینید بگو — صورتِ عاشق چو فانی شد درو

ہمچو مہ در آب از صنع غیور — حُسنِ حق بیند اندر روے حور

پھر اس درجے سے بھی گزر جاتا ہے اور اب عشق ہی عشق رہتا ہے، اپنے سوا ہر شئے کو کھا لیتا ہے۔ پوری کائنات، چہ دنیا و چہ دین اس کی چونچ کا ایک دانہ ہے:

دو جہاں یک دانہ پیش نولِ عشق — ہر چہ جز عشق ست شد ماکولِ عشق

اس کے بعد صرف محبوب رہتا ہے اور ہر شے فنا ہو جاتی ہے۔ حق کے سوا ہر معبود بلکہ ہر موجود محو ہوتا ہے:

تیغ لا در قتل غیر حق براند　　در نگر زاں پس کہ بعد لا چہ ماند

ماند الا اللہ باقی جملہ سوخت　　شاد باش اے عشق شرکت سوز رفت

عاشق کی صورت پردہ ہے واقع میں معشوق ہی معشوق ہے۔ عاشق کی زندگی تو معشوق کی زندگی میں محو ہو گئی، معشوق بول رہا ہے، معشوق کے بال و پر گرم پرواز ہیں ورنہ عاشق تو مرغ بے بال و پر ہے:

جملہ معشوق ست و عاشق پردۂ　　زندہ معشوق ست و عاشق مردۂ

چوں نباشد عشق را پروائے او　　او چو مرغے ماند بے پر، وائے او

وادی معرفت

سلوک کا تیسرا مرحلہ باری تعالیٰ کی معرفت ہے۔ اس وادی کی وسعتوں کی کوئی حد اور نہایت نہیں، راہ ہی راہ ہے، دیوان اور ایوان نہیں۔ چلنے والوں کی قطاریں ہیں یا تھک کر بیٹھ جانے والوں کے پڑاو۔ نہ صدر نہ صدر نشین۔ رستہ ہی مسافت اور وہی منزل، راہی صدر اور بالانشین:

بے نہایت حضرت ست ایں بارگاہ　　صدر را بگذار، صدر تست راہ

تجلیوں اور انوار کی کوئی انتہا نہیں، لمحہ بہ لمحہ نو بہ نو[1] ایک سے ایک بالاتر، خوب تر اور عجیب تر:

چوں گذشتی زاں دگر تو تر رسد　　آں یکے بالاتر از وے در رسد

سلوک کی غایت وصول ہے لیکن وصول کے بعد سیر ہی سیر ہے جس کا کوئی آخر نہیں[2] نہ سر نہ پانو، وسعت ہی وسعت، ایک کو دوسرے کی خبر نہیں، نہ کسی کی مسرت

---

[1] فیہ ما فیہ ص ۱۲۱۔ [2] ایضاً ص ۱۳۱۔

کی وجہ معلوم نہ کسی کی حیرانی کے سبب کا پتہ، سب ایک دوسرے سے بے تعلق:

ہر یکے از حالِ دیگر بے خبر　　ملک با پہنا و بے پایان و سر

ایں دراں حیراں کہ او از چیست خوش　　واں دراں خیرہ کہ حیرت چیستش

نہ رستوں کی کوئی محدود تعداد نہ نردبانوں اور سیڑھیوں کی کوئی مقررہ شمار، سب کا رُخ بالا کی طرف:

نردبانہائیست پنہاں در جہاں　　پایہ پایہ تا عنانِ آسماں

ہر جماعت کا ذوق الگ اور اس کا رُخ الگ، جیسا ذوق ویسی نردبان اور سیڑھی اور اسی کی طرف اس کی سیر:

چشمِ ہر قومے بسوے ماندہ است　　کان طرف یک روز ذوقے راندہ است

ہر سیر کی منزل جُدا، ہر عروج کی معراج دوسری:

ہر گروہ را نردبانے دیگر ست　　ہر روش را آسمانے دیگر ست

عرفان کے اس ناپیدا کنار اور بے تھاہ سمندر میں سیّاحی کی حد سیر اک کی اپنی سکت پر موقوف ہے اور یہ سکت محدود ہے۔ اُس حد سے زیادہ کی تمنّا، آرزوے خام ہے، پہاڑ کو اس کی جگہ سے اکھیڑ دینا تنکے کے بس کی بات نہیں:

آرزو میخواہ لیک اندازہ خواہ　　برنتابد کوہ را یک برگ کاہ

وادیِ استغنا

سلوک کا چوتھا مرحلہ استغنا ہے۔ اس وادی میں قدم قدم پر خطرہ ہے بارگاہِ بے نیاز[1]، نہ وہاں کسی کا عجز درکار، نہ کسی کی بندگی کی حاجت، نہ کسی کا ڈر نہ کسی سے لالچ۔ قوموں کی قومیں تباہ و برباد کر دی گئیں، بڑے بڑے متکبر اور باجبروت شاہنشاہوں کا تختہ الٹ دیا گیا:-

[1] فیہ ما فیہ ص ۱۸۹

در نگہ احوالِ فرعون و ثمود　　قومِ لوط و قومِ صالح، قومِ ہود
حالِ نمرودِ ستمگر در نگر　　در مآلِ قومِ نوح افگن نظر
تا بدانی حق سمیع ست و علیم　　فارغ ست از ترس و امید، باک و بیم

ہزار ہا اسرائیلی بچے قتل ہو گئے اور حضرت موسیٰ کی دشمن کے گھر اس کی آنکھوں کے سامنے پرورش ہوتی رہی:

صد ہزاراں طفل میکشت از بروں　　خصم اندر صدر خانہ در دروں

تیرہ و تاریک خاک کا پتلا علم کے جھنڈے ساتویں آسمان پر گاڑ دے اور نور مصطفےٰ سے بنے فرشتے جن کا اوڑھنا بچھونا، کھانا پینا تسبیح و تہلیل، جن کی زندگی اطاعت و فرماں برداری، شکست کھا جائیں، نام و ناموس خاک میں ملائیں، اس بارگاہِ عز و استغنا میں کوئی جنبش نہیں:

آدمِ خاکی ز حق آموخت علم　　تا بہفتم آسماں افروخت علم
نام و ناموسِ ملک را در شکست　　کوری آنکس کہ با حق در شک ست

ابلیس اپنے علم و فضل اور عبادت و ریاضت کی بدولت معلم ملکوت، بلعم باعور کے علم و عمل کا کون حریف لیکن اس بارگاہ بے نیازی میں نازکی کہاں گنجائش کوئی اپنے علم و عمل پہ نازاں، کوئی اپنی آتشیں آفرینش پر مغرور، سب عبادتیں اور ریاضتیں منہ پر مار دی گئیں، علم و فضل ٹھکرا دیے گئے۔

صد ہزاراں سال ابلیسِ لعیں　　بود ز ابدال و امیر المومنیں!
پنجہ زد با آدم از نازیکہ داشت　　گشت رسوا ہمچوں سرگیں وقت چاشت

بلعم باعور دنیا بھر کا مقتدا اور مطاع، ذرا سے غرور میں بساط پلٹ دی گئی، ذلت و خواری سے دھتکار دیا گیا:

بلعم باعور را خلقِ جہاں　　سغبہ شد مانند عیسیٰ زماں

پنجہ زد با موسی از کبر و کمال — آنچناں شد کہ شنیدستی تو حال

یہی دو نہیں، دنیا میں لاکھوں ابلیس اور ہزاروں بلعم ہوئے اور ہیں لیکن اُس بارگاہِ صمدیت سے مردود ہو گئے:

صد ہزار ابلیس و بلعم در جہاں — ہمچنیں بودست پیدا و نہاں

پھر اُس بارگاہِ بے پروا میں استحقاق اور بے استحقاقی بھی حق نہیں:

لیک حق اصحاب و نا اصحاب را — در کشا دو بردتا صدر سرا

باکفش نامستحق و مستحق — معتقانِ رحمت اند از بندِ رق

غیر یار اور اپنے غیر، نہ اِس سے یگانگی نہ اُس سے بے گانگی:

اے بکردہ یار ہر اغیار را — وے بدادہ خلعت گل خار را

ایسی پُر خطر وادی کو سر کر لینا کس کی مقدرت ہے، اس مرحلے سے گزار دینا اُسی کی عنایت کا کام ہے اگر اس کی دست گیری نہ ہو تو خود مجاہدے اور ریاضتیں فتنہ اور عذاب:

یک عنایت بہ ز صد گوں اجتہاد — جہد را خوف ست از صد گوں فساد

مولانا کا استغنا، انانیت، کبر اور بغاوت و سرکشی کے مقابل ہے، رحمت و شفقت سے قرین، یہ کرم ہے قہر میں مستور۔ برخلاف ازیں شیخ عطار کی وادیِ استغنا ہمہ بے نیازی اور ہمہ بے پروائی ہے[1]۔ شیخ کی نظر ذات پر مرکوز ہے اور مولانا کا رُخ اخلاقی ہے۔

وادیِ توحید

سلوک کا پانچواں مرحلہ توحید ہے۔ یہ وادی حسّی اور مادّی عالم سے

---

[1] منطق الطیر، وادی توحید ص ۲۸۴۔

پرے اور ماوراہے۔ وادیِ استغنا سے طالب یہاں پہنچتا ہے تو حسیات اور مادّیات سب پیچھے رہ جاتے ہیں اور وہ عالمِ حس سے نکل کر تجرید اور توحید کی دنیا میں آجاتا ہے۔ یہاں وحدت ہی وحدت ہے اور وہ اس پر چھا جاتی ہے:

گر یکی خواہی بداں جانب براں　　زاں سوئے حسِ عالمِ توحید داں

یکی اور وحدت اس وادی کا رنگ ہے، ہر شئے اس منزل میں محو ہوجاتی ہے، خود طالب بھی محو ہوجاتا ہے۔ توحیدِ باری کو بعین الیقین محسوس کرنے کے لیے ہر ماسوا کے ساتھ خود بھی آتشِ وحدت میں جلنا پڑتا ہے:

خویشتن را پیشِ واحد سوختن　　چیست توحیدِ خدا، آموختن

وحدتِ مجرد کی ہستی میں اپنی ہستی کو پگھلا دینے سے ہی طالب وحدت بنتا ہے اور یہ تانبا سونے میں بدل جاتا ہے:

ہمچو مس در کیمیا اندر گداز　　ہستیت در ہستِ آں ہستی نواز

'من' و 'تو' ہی نہیں بلکہ سب 'من'، ایک ہوجاتے ہیں اور ایک ہی وحدت میں سب گم ہوجاتے ہیں:

عاقبت مستغرق جاناں شوند　　ایں 'من'، و 'ما'، ہمہ یکجاں شوند

زمانہ اور اس کے فرق محو ہوجاتے ہیں، ازل اور ابد میں، ماضی اور مستقبل کا امتیاز نہیں رہتا۔ روز و شب کا چکر چلنا بند ہوجاتا ہے۔ وحدت ہی وحدت رہ جاتی ہے:

کہ نہ اسیر بگذرد نوکِ سناں　　تا ز روز و شب گذر کردم چناں

عدد، شخصیت اور امتیاز سب جاتے رہتے ہیں۔ راہی ایک ہو یا ہزار، اس سنسان بیابان میں سب سرایک ہی گم، یہاں سے وحدت بن کر نکلتے ہیں[۱]:

---

[۱] منطق الطیر، وادیِ توحید ص ۲۴۸۔

عاشقاں اندر عدم خیمہ زدند　　　چوں عدم یک رنگ و نفس واحدند

اس وادی میں دوئی دیکھنا کج نظری اور بھینگا پن ہے۔ نظر میں کجی آئی اور خود بینی آگئی، دوئی دکھنے لگی، عین الیقین کی کیفیت ختم ہوگئی، شبہے اور سوالات اُبھرنے لگے۔ نظر سیدھی ہوئی اور وحدت ہی وحدت دکھنے لگی، شبہوں اور سوالوں کے جواب خود بخود ہوگئے:

چشم کژ کردی، دو دیدی قرص ماہ　　　چوں سوال ست ایں نظر در اشتباہ
راست گرداں چشم را در ماہتاب　　　تا یکے بینی تو مہ را نک جواب

دجلۂ وحدت کو دیکھ لینے کے بعد دیکھنے والوں نے مستی و طرب میں آکر اپنی شخصیت کے خم کو چکنا چور کر دیا ہے، چکنا چور کرنے سے یہ خم کامل ہوا، اس میں کمی نہیں آئی۔ خم ٹوٹ چکا لیکن پانی ویسے کا ویسا باقی ہے اور خم کا جزو، جزو سرمستی میں رقصاں ہے، اُس پر عجیب حالت طاری ہے:

آنکہ دیدندش ہمیشہ بیخودند　　　بیخودانہ بر سبو سنگے زدند
اے ز غیرت بر سبو سنگے زدہ　　　واں سبو ز اشکست کامل تر شدہ
خم شکستہ آب ازو نا ریختہ　　　صد درستی زیں شکست انگیختہ
جزو جزو خم برقص ست و بحال　　　عقل جزوی را نمودہ ایں محال

اب نہ خم دکھے نہ اس کا پانی حق ہی حق ہے، شنید نہیں، اب دید ہے:

نے سبو پیدا دریں حالت نہ آب　　　خوش بہ بیں، واللہ اعلم بالصواب

یہ مرحلہ فنائے مطلق نہیں ہے۔ وحدت کو وحدت ہو کر خود میں محسوس کر لینے کی منزل ہے اور بس۔ یہ مجھ بے ذوق کی فہم ہے، اہلِ ذوق زیادہ صحیح تفریق کر سکیں گے۔ اور اُنہی کا یہ میدان ہے۔

وباللہ السداد۔

وادیِ حیرت

سلوک کا چھٹا مرحلہ حیرت ہے۔ سالک تجلّیاتِ الٰہی کی کثرت اور رنگا رنگیوں سے حیران اور دہشت زدہ ہوجاتا ہے، کبھی ایک طرح کی نور افشانی اور کبھی پہلی سے بالکل مختلف اور متضاد جلوہ فگنی اور ہر ایک انوکھی۔ سالک پر ربودگی طاری ہوجاتی ہے اور ہوش اُڑ جاتے ہیں، نظر خیرہ ہوجاتی ہے:

گہ چنیں بنماید و گہ ضد ایں　　جز کہ حیرانی نباشد کارِ دیں

اسرارِ حقیقت کے مشاہدے سے یہ حیرت زدگی ایسی نہیں ہے کہ نظریں اُدھر سے پلٹ جائیں۔ نظریں اُدھر ہی جم کر رہ جاتی ہیں، سالک حقیقت میں محو ہوجاتا ہے، ہمہ سرمستی و جوش۔ یہ اپنی اپنی استعداد ہے کہ کوئی محبوبِ حقیقی کو ٹکٹکی باندھے دیکھتا رہتا ہے اور کوئی خود اپنے آپ میں اُس کو محسوس کرنے لگتا ہے اور ساری تجلّیاں سمٹ کر خود اس میں آجاتی ہیں،

کاملان کز سرِّ تحقیق آگہ اند　　بےخود و حیران و مست و والہ اند

نے چناں حیراں کہ پشتش سوئے اوست　　بل چنیں حیراں کہ غرق و مست دوست

آں یکے را روئے او شد سوئے دوست　　دیں یکے را روئے او خود روئے اوست

نہ رونا نہ ہنسنا، پہلی جان گئی اور دوسری اس کی جگہ آگئی۔ اس آسمان و زمیں سے بہت دور ہوچکتا ہے، تب ہی یہ حیرت اس پر طاری ہوتی ہے نہ اُس کی طلب پہلی رہی نہ مطلوب پہلا رہا۔ یہ طلب کہنے سننے سے بالاتر ہے، اس کیفیت کا اظہار ناممکن۔ جمالِ بےچون اور حسنِ بےچگوں میں کھویا ہوا بحرِ حقیقت میں گم۔ نہ اس سے رہائی، نہ کسی کو اُس سے آشنائی، بوڑھے چنگ نواز کو حضرت عمرؓ کے جذبِ دروں نے دفعتاً جہاں پہنچا دیا تھا، مولانا اس کی

کیفیت کو بیان کرتے ہیں :

ہمچو جان بے گریۂ و بے خندہ شد — جانش رفت و جانِ دیگر زندہ شد

حیرتے آمد درونش آں زماں — کہ بروں شد از زمین و آسماں

جستجوے از ورائے جستجو — من نمیدانم، تو میدانی ؟ بگو!

جستجوے از ورائے حال و قال — غرقہ گشتہ در جمال ذوالجلال

غرقہ نے کہ خلاصی باشدش — یا بجز دریا کسے بشناسدش

بحرِ حقیقت کے شناوروں کی ظاہری سوجھ بوجھ جاتی رہتی ہے، اُن کی لوحِ دل عام علوم و فنون سے صاف ہوجاتی ہے۔ یہ جہالت اور غفلت نہیں۔ بخارائے علم وفضل سے اگرچہ ان کا تعلق منقطع ہوجاتا ہے لیکن بخارائے معرفت خود ان کے اندر جنم لے لیتا ہے جس کے سب باشندے اُسی کی طرح اپنی سوجھ بوجھ کو چھوڑ کر انوارِ معرفت کی گوناگوں اور نو بہ نو تابانیوں میں کھوئے ہوئے ہوتے ہیں :

عقل بفروش و ہنر، حیرت بخر — رو بخواری نے بخارا، اے پسر

تا بخارائے دگر بینی درون — ساکنانِ محفلش لا یفقہون

یہ گم شدگی اور ہوش ربائی خود سرچشمی اور جامع علم ہے اُن پر کوئی شے مخفی نہیں ہوتی۔ پیش وپس اور چپ و راست اُن پر سب عیاں ہوتا ہے جو ہمہ علم و ہمہ دانش پر نظریں جمائے ہو اس کے علم و دانش کا کیا کہنا :

بر دلے کو در تحیر باخدا است — کے شود پوشیدہ راز چپ و راست

زمان و مکان کی حدوں سے نکل جانے کا رستہ یہی حیرت اور ربودگی ہے۔ زمان و مکان کے تنگنائے میں رہنے والے اُس عالم کو کیا جانیں۔ وہ محسوس کرنے کا ہے سمجھنے کا نہیں :

ساعت از بے ساعتی آگاہ نیست ۔۔۔ زانکش آں سو جز تحیر راہ نیست

عقل و خرد ظن و تخمین ہے اور حیرت سراسر ایقان اور دید :

زیرکی بفروش و حیرانی بخر ۔۔۔ زیرکی ظن ست و حیرانی نظر

اس سر گشتگی کی وجہ سے اگر سر عقل و خرد سے خالی ہو گیا ہے تو بدلے میں ہر سرِ مو مستقل سر بن گیا ہے عقل و خرد سے پُر :

زیں سر از حیرت گر ایں عقلت رود ۔۔۔ ہر سرِ مویت سر و عقلے شود

یہ حیرانی اور ابلہی خود زبانِ حال سے رُشد اور ہدایت کا مطالبہ ہے :

چونکہ حیراں گشتی و گیج و فنا ۔۔۔ با زبانِ حال گفتی "اھدنا"

اس مطالبے کا جواب یہ ہے کہ چاروں طرف سے اللہ کی مدد اپنے گھیرے میں لے لیتی ہے :

پس ہمیں حیران و والہ باش و بس ۔۔۔ تا در آید نصر حق از پیش و پس

اس راہ کے راہی اُسی حیرت کو حیرت کہتے ہیں جس کے ساتھ نہ ذکر رہتا ہے نہ فکر :

حیرتے باید کہ رو بد فکر را ۔۔۔ خورد حیرت فکر را و ذکر را

اس حیرانی کو ان کی حاجت کبھی نہیں ہوتی، اس کی گردن میں دوست کا طوق ہے اور اس کا ارادہ و اختیار براہ راست اس کو پکڑے پھرتا ہے :

ابلہے کو والہ و حیران ہوست ۔۔۔ باشد اندر گردن او طوق دوست

یہ حیرانی باہر سے ساکت اور خاموش کر دیتی ہے لیکن اندرون کو مستی اور جوش سے بھر دیتی ہے :

حیرت آں مرغ ست خاموشت کند ۔۔۔ بر نہد سر دیگ و پر جوشت کند

مولانا کی حیرت اور شیخ عطار کی حیرت میں بنیادی فرق ہے۔ مولانا کی حیرت

سکون و طمانیت ہے جو باطنی مستی اور سرخوشی کو دبائے ہوئے ہے، ہمہ دید اور ہمہ معرفت ہے، براہِ راست جذب اور کشش ہے۔ استغراق کے ساتھ عروج اور طلب ہے۔ ذکر و فکر کی احتیاج کے بغیر رشد و ہدایت ہے، اور ایقان و صحو ہے۔ برخلاف ازیں شیخ کی حیرت درد، سوز، تپش اور حسرت و تاسّف ہے۔ سوختگی کے بعد افسردگی، نہ راہ کا پتہ نہ منزل معلوم، عشق اور محبت لیکن معشوق اور محبوب نامعلوم، نہ اسلام نہ کفر، نہ فنا نہ بقا، کامل اور بھرپور جہالت و غفلت غرض یہ کہ شیخ کی وادیِ حیرت ایک خارزار ہے اور حیرت زدہ راہی مبہوت اور مضطرب و بے چین گویا قبض کی انتہائی سخت کیفیت جبکہ مولانا کی حیرت بسط کی حالت ہے[1] واللہ اعلم بالصواب۔

وادیِ فنا

سلوک کا ساتواں اور اپنے انداز کا آخری مرحلہ فنا ہے۔ مولانا کے سلوک کی یہی منزلِ مقصود ہے۔ اُن کی پوری تعلیم اور ارشاد گویا اسی کی طرف دعوت اسی کی تشریح اور اسی کے مختلف احوال، کیفیات اور اقسام کی تفصیل ہے اہلِ فنا و بقا کے مقامات و مراتب کا بیان، اس راہ کے خطرات کی طرف اشارہ، آثار اور علامات کی توضیح، دشواریوں کی نشان دہی اور سوختگانِ شمع الوہیت کے شطحات اور ان کی توجیہہ مولانا کا خاص مضمون ہے۔ خلاصہ یہ کہ مثنوی کا مبدا اور منتہیٰ، غرض و غایت گویا فنا ہے اور اس کی چھاپ مثنوی پر بہت گہری اور نمایاں ہے۔

---

[1] منطق الطیر، وادی حیرت، ص ۲۵۴

فنا کی اُن مختلف صورتوں اور ان کی گوناگوں کیفیتوں کو جو مولانا کے یہاں بیان ہوئی ہیں، سمجھنے کے لیے فنا کی توضیح اور تھوڑی تفصیل ضروری ہے، ان کے بغیر مولانا کے بعض ارشادات اور مشاہدات کی فہم میں دشواری ہوگی میں نے مولانا کے بعض پیش رو بزرگوں کے بیانات اور ان کے تجربوں اور مشاہدوں کو تاریخی ترتیب سے جمع کر دیا ہے، ان بیانوں سے فنا کے تصوّر کی تشریح بھی ہو جائے گی اور اس تصوّر کے متعلق غلط فہمیاں بھی دور ہو جائیں گی، ساتھ ہی ساتھ مولانا کے تأثرات اور بیانات بھی واضح ہو جائیں گے۔

فنا کی عام تشریح

عدم مطلق یا شے کی اصل حقیقت کے بالکل نابود ہو جانے کا نام نہیں بلکہ کسی حقیقت کی کچھ خصوصیات کے زائل ہونے کا نام فنا ہے۔ کسی شے کی کچھ خصوصیات زائل ہوں گی تو خود بخود کچھ نئی پیدا ہوں گی اور پہلی کی جگہ لیں گی۔ اس نئی آمد کو بقا کہا جاتا ہے، کسی جسم سے اس کی سیاہی دور ہوئی اور اس کے بجائے سپیدی آگئی۔ یہ سیاہی کی فنا اور سپیدی کی بقا ہے۔ فنا اور بقا ایک طرح سے لازم و ملزوم ہیں، ایک کا بیان دوسری کا ذکر ہے، بقا میں کسی وصف کے استمرار اور پہلے سے موجود ہونے یا رہنے کو کوئی دخل نہیں۔ فنا رفت اور بقا آمد ہے اور بس۔ ہاں صرف اتنا اضافہ ہے کہ صوفیہ ہر طرح کے اوصاف کی آمد و رفت کو بقا اور فنا نہیں کہتے بلکہ ادنا کے زوال کو فنا اور اعلا کے ظہور کو بقا کہتے ہیں۔

چونکہ مراد ادنا کیفیت کی رفت فنا اور اعلا کی آمد بقا ہے، کسی خاص وصف اور خاص کیفیت کی تمیز نہیں، اس لیے فنا اور بقا کے متعلق مشائخ کے تأثرات الگ الگ ہیں، کسی نے عام ناہنگیوں یا معاصی کی رفت کو فنا اور ہم آہنگیوں یا طاعات کی آمد کو بقا کہا ہے۔ کسی نے رغبت، حرص اور امیدوں کے زوال کو

فنا کا نام دیا ہے گویا اوصاف رذیلہ کی رفت فنا اور خصائل حمیدہ کی آمد بقا ہے۔ کسی نے قبض کو فنا مانا ہے اور بسط کو بقا۔ یہاں فنا اور بقا کے ان عام استعمالوں سے بحث نہیں بلکہ وہ فنا اور بقا مراد ہے جو سلوک کے ہفتگانہ مراحل میں آخری مرحلہ اور تکمیل سلوک کی منزل ہے اور اکابر شیوخ کا ممتاز درجہ ہے[1]۔

فنا کے متعلق شیوخ طریقت کے اقوال

بقا اور فنا کی مختلف تشریحیں منقول ہیں لیکن یہ اختلاف تعبیروں اور اسلوبوں کا ہے حاصل اور معنی کا نہیں۔ سب نے ایک ہی کیفیت کو اپنے اپنے تجربوں کے مواقف بیان کر دیا ہے یا کسی خاص تاثر کو نمایاں کیا ہے جو صرف رخوں کا فرق ہے اصل حقیقت کا نہیں۔

ابو عبدالرحمان سلمی نے شیخ ابو یعقوب نہرجوری کی تشریح نقل کی ہے کہ باری تعالیٰ کے احکام کی تعمیل میں سالک کا اپنے کردار کو محسوس نہ کرنا فنا ہے اور باری تعالیٰ کی براہِ راست فعالی دیکھنا بقا ہے۔ ابو العباس کے نزدیک حق کا مشاہدہ فنا ہے۔ ان کے تجربے میں یہ کیفیت لذت و سرور سے خالی ہوتی ہے حق تعالیٰ کے متعلق ساری قیل و قال جاتی رہتی ہے۔ قیل و قال کا باقی رہنا مشاہدہ نہیں بلکہ حجاب ہے[2]۔

ابو القاسم قشیری فرماتے ہیں کہ اپنے آپ اور خلق سے فنا ہونے کے یہ معنی ہیں کہ باوجود اپنے آپ اور خلق کے موجود ہونے کے اپنی اور خلق کی ہستی کا علم و احساس جاتا رہے۔ افعال، اخلاق اور احوال کے فنا ہونے کے معنی تو

---

[1] فتوحات مکیہ، جلد ۲، باب ۲۲۰۔ ص ۵۱۳۔ عوارف المعارف باب ۶۱۔ رسالہ قشیریہ ص ۴۳۳۔ کشف المحجوب ص ۱۸۳۔ [2] طبقات الصوفیہ ص ۳۹۲ و ص ۴۶۵۔

یہ ہیں کہ افعال، اخلاق اور احوال خود زائل ہو جائیں لیکن ذات اور خُلق کی فنا کے یہ معنیٰ نہیں کہ ذات اور خلق زائل ہو جائیں بلکہ ان کے فنا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا احساس زائل ہو جائے، اس کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی شاہی حضور میں شاہانہ شان وشوکت کو دیکھ کر اپنے آپ سے اور اہلِ مجلس سے بالکل غافل ہو جائے۔ اس فنا کے لیے صفات باری کی بقا لازم ہے۔ بقا بصفات حق شہود حق میں فنا ہو جاتی ہے اور شہودِ حق استہلاک باللہ یا استغراق سے فنا ہو جاتا ہے[1]

شیخ علی ہجویری نے خرازیوں کے شیخ طائفہ ابوسعید خراز کا قول نقل کیا ہے کہ فنا یہ ہے کہ بندے سے احساسِ بندگی جاتا رہے اور بقا یہ ہے کہ مشاہدہ حق پیدا ہو جائے۔ شیخ ابوسعید خراز وہی بزرگ ہیں جنھوں نے فنا اور بقا کو خاص تعبیروں کی حیثیت میں سب سے پہلے استعمال کیا ہے[2] سالک کی نظروں سے اپنا کردار محو ہو جائے گا اور حق تعالیٰ کی براہ راست فعالی سامنے ہوگی تو اس کے تمام افعال و اعمال کا تعلق باری تعالیٰ سے ہوگا نہ کہ خود اُس سے اور وہ مشاہدۂ حق اور جمالِ الٰہی سے باقی ہو جائے گا۔ شیخ ابراہیم شیبانی نے کہا ہے کہ فنا اور بقا کا مدار اخلاص، وحدانیت اور عبودیت کی درستی پر ہے، اس کے علاوہ سب مغالطے اور زندقہ و الحاد ہے۔ یعنی فنا کو اصل بندے کی فنا سمجھنا اور بقا سے بندے کے بجائے حق کی بقا ماننا، زندیقی ہے۔ ان بزرگوں کے یہ اقوال معنیٰ کے لحاظ سے سب قریب ہیں، ان کی حقیقت اتنی ہے کہ باری تعالیٰ کے عزّ و جلال کا مشاہدہ اور دل میں اس کی عظمت و کبریائی کا احساس اتنے غالب آجاتے ہیں کہ دنیا اور آخرت سب بھول ہیں

---

[1] رسالہ قشیریہ ص ۴۳ و ص ۴۴۔ [2] کشف و نفحات الانس، جامی، ذکر ابوسعید خراز ص ۹۴

پڑ جاتے ہیں ۔ احوال و مقامات غائب ہو جاتے ہیں، کرامتیں محو ہو جاتی ہیں۔ اس حالت میں عقل و نفس فنا ہو جاتے ہیں اور فنا ہونا بھی سامنے سے جاتا رہتا ہے ۔ زبان پر حق ہوتا ہے اور تن بدن پر خشوع و خضوع طاری ہو جاتا ہے۔[1]

شیخ فریدالدین عطار نے وادی فقر و فنا میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے اُن کا حاصل یہ ہے کہ یہ مشاہدۂ حق کی منزل ہے ۔ اس میں گفت و شنید ہوش و حواس سب زائل ہو جاتے ہیں ۔ سالک کے اپنے تصرفات جاتے رہتے ہیں، اس کا کوئی تصرّف، کوئی فعل اس کا اپنا نہیں رہتا ۔ وہ جمادات جیسا ہوتا ہے ۔ براہ راست باری تعالیٰ فاعل اور عامل ہوتا ہے ۔

ذات معدوم مطلق نہیں ہوتی پھر بھی گویا درمیان سے نکل جاتی ہے ۔ باری تعالیٰ اس ربودگی اور گم گشتگی سے نکالتا ہے تو اس پر اسرارِ الٰہی منکشف ہوتے ہیں ۔ باری تعالیٰ کی صنعت اور خلق و ایداع اُس کے لیے شنید نہیں بلکہ دید ہوتی ہے ۔[2]

شیخ شہاب الدین سہروردی نے فنا و بقا کے متعلق بہت سے اقوال نقل کر کے کہا ہے کہ ان سب میں فنا کے کسی نہ کسی پہلو کا اظہار ہے لیکن ان میں سے کوئی بھی فنائے مطلق کی تشریح نہیں ۔ فنائے مطلق یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی ہستی سالک کی اپنی ہستی پر غالب ہو جائے ۔ فنائے مطلق کی دو قسمیں ہیں ؛ فنائے ظاہر اور فنائے باطن ۔ فنائے ظاہر یہ ہے کہ باری تعالیٰ اعمال و افعال کی راہ سے جلوہ فگن ہو اور سالک سے اس کا ارادہ و اختیار سلب کر لے ؛ سالک کو صرف حق تعالیٰ کا فعل نظر آئے، نہ اپنا فعل دیکھے

---

[1] کشف المحجوب، فرقۂ خرازیہ، فنا و بقا ص ۱۸۳ ، ۱۸۴ ؛ [2] منطق الطیر فنا و فقر ص ۲۶۳/۱

نہ کسی دوسرے کا، فقط باری تعالیٰ کا معاملہ رہ جائے۔ اس مقام سے تعلق رکھنے والے بعض لوگوں کے متعلق خود میں نے سنا ہے کہ وہ کئی کئی دن کھائے پیے بغیر رہے اور باری تعالیٰ نے ہی کسی کو ان کے پاس بھیجا جس نے اپنی حسب پسند اُن کو کھلایا پلایا۔ فنائے باطن میں صفاتِ باری یا جلالتِ ذات کے آثار کا سالک پر کشف ہوتا ہے اور اس کے باطن پر امر حق کا تسلط ہو جاتا ہے، پھر نہ کوئی وسوسہ رہتا ہے نہ کوئی خیال یا ہاجس۔ فنائے باطن میں احساسِ ذات کا زوال ضروری نہیں، کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا۔ ہاں، زوالِ احساس استغراق کی کیفیت ہے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ سالک کو اپنی فنا کا یقین ہے اور ساتھ ہی ساتھ جو اعمال و اقوال اس کے سامنے ہوتے ہیں، اُن سے وہ باخبر رہتا ہے۔ فنا کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ سالک کے اپنے افعال و اقوال کا انحصار حق تعالےٰ پر ہو اور ایک طرح کے کل فعلوں کے لیے اجازتِ باری کا انتظار کرے، اپنے ارادہ و اختیار سے بالکل دست بردار ہو کر باری تعالیٰ کی فعّالی کا منتظر رہے خواہ ایک طرح کے فعلوں میں عمومی اجازت کافی سمجھے یا ہر ہر فعل کو اسی کے سپرد کر دے، یہ سب کے سب فانی ہیں۔ اب جن کو اللہ تعالیٰ نے اختیار عطا کر دیا اور ان کی اپنی مرضی کے مطابق ارادہ و اختیار کو استعمال کرنے کا حق دے دیا ان کو نہ فعل باری کا انتظار نہ اجازت کی حاجت ، یہ بقا کے رُتبے پر فائز ہیں۔ باقی کے مرتبے کی یہ خصوصیت ہے کہ اس میں نہ حق خلق کے لیے حجاب ہوتا ہے اور نہ خلق حق سے روک اور پردہ۔ فانی کے لیے حق خلق سے حاجب اور روک بن جاتا ہے۔ فنائے ظاہر اربابِ حال کا مقام ہے جن کے قلب ان کے اپنے تصرّف میں ہیں۔ فنائے باطن ان بزرگوں کا مقام ہے جو احوال کی بندشوں سے نکل گئے اور جنھوں نے اپنے

قلبوں سے اپنے آپ کو رہا کر کے خود کو مقلب القلوب کے دستِ تصرف میں دے دیا۔[۱]

شیخ اکبر ابن عربی نے فنا کی سات قسمیں کی ہیں، پہلی قسم فنائے مخالفات و معاصی ہے۔ دوسری قسم فنائے اعمال و افعال ہے، بندے کے تمام اعمال سے اس کا اپنا کردار فنا ہو کر براہِ راست باری تعالیٰ کا کردار ہو جاتا۔ یہ فانی کائنات کے پردے کے پار سے باری تعالیٰ کی براہِ راست فعالی کا مشاہدہ کرتا ہے اور کسب کا حجاب بیچ میں سے اُٹھ جاتا ہے، تیسری قسم فنائے صفات ہے یعنی ذاتِ حق کا عین صفات خلق ہو جانا۔ فانی کی صفات عینِ حق ہو جاتی ہیں اور فانی صرف عینِ ثابت رہتا ہے اور اس کو باری تعالیٰ اپنا مظہر بنا کر اپنے آپ کو اپنے لیے ظاہر کرتا ہے" تیری بصارت باری تعالیٰ کو دیکھتی ہے، چونکہ تیری بصارت عینِ حق ہے تو فی الواقع اس نے اپنے آپ کو دیکھا اور تجھے اس کو دیکھنے سے فنا کر دیا، حقیقی اور عیانی فنا۔ پھر کبھی وہ حالت نہیں لوٹتی جس میں تجھے یہ ثابت ہو سکے کہ تیری اپنی بھی کوئی ایسی صفت ہے جو عینِ حق نہیں، ایسے فانی کا دنیا و آخرت میں کہیں بھی خود بخود یا از خود کسی شہود، کسی کشف اور کسی دید سے تعلق نہیں رہتا۔ اُسے مشاہدہ ہوتا ہے، کشف ہوتا ہے اور دید ہوتی ہے اور ہر مشاہدہ کرنے والے سے، ہر صاحب کشف سے اور ہر بینا سے زیادہ کیونکہ یہ حق تعالیٰ کو ویسے ہی دیکھتا ہے جیسے وہ خود دیکھتا ہے۔ اس نے حق تعالیٰ کو خود حق تعالیٰ کی دید سے دیکھا نہ کہ اپنے آپ سے" اس فنا کی یہ بھی خصوصیت ہے کہ اس میں اوصاف کی تفریق نہیں ہوتی؛

---

[۱] عوارف المعارف، مخطوطہ کتاب خانہ قاضی صاحب رامپور باب ۶۱۔

مدرکات اور معلومات کے حکم تو بدلتے ہیں ! یہ مرئی ہے ، یہ مسموع ہے ، یہ مشموم ہے ، یہ مطعوم ہے اور یہ معلوم و متصوّر ہے لیکن ادراک اور علم ایک رہتا ہے۔ ان تعلقات اور نسبتوں یا حکموں کے اختلاف سے ادراک میں اختلاف نہیں ہوتا۔ چوتھی قسم فنائے ذات ہے۔ ذات کثیف اور لطیف دو جزوں سے مرکب ہے۔ ہر ذات کی الگ حقیقت اور الگ احوال ہیں۔ جزو لطیف ہر حال کے ساتھ لمحہ بہ لمحہ، رنگ برنگ صورتوں میں بدلتا رہتا ہے اور جسمانی ہیکل ایک ہی صورت میں قائم رہتی ہے ، صرف اعراض بدلتے ہیں۔ جب ذات مشہود میں فنا ہوگئی مشہود حق اور غیر حق کا مشاہد ہوگیا لیکن پھر بھی شہود ذات سے غفلت نہ ہوئی تو یہ خاص فنا میسر نہیں ہوتی ، ہاں اگر اس شہود میں شہود ذات جاتا رہے اور وہ غائب ہوجائے اور جو مشہود ہے صرف اسی کا مشاہدہ ہو تب ہی یہ خاص فنا حاصل ہوگی ، اس فنا میں شہودِ حق کی تخصیص نہیں ہے بلکہ جو بھی مشہود ہے صرف اسی کا مشاہدہ ہو ، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس خاص فنا میں کبھی کوئی کائنات بھی مشہود ہوجاتی ہے۔ یہ ایسی حالت ہے جس میں انسانی ذات تاثرات سے (جو انسان ہونے کی حیثیت سے ہونے چاہییں) بالکل متاثر نہیں ہوتی ۔ وہ فنا ہوگئی تو بس فنا ہوگئی پھر کسی اثر کو اس کے قبول کرنے کے کوئی معنی نہیں۔ اگر اپنے جزو لطیف کی رنگ برنگ بدلتی ہوئی صورتوں کا شہود ہوا اور اپنی ذاتِ لطیف سے یہی ذاتِ لطیف مشہود ہوئی تو ذات خود ذات میں فنا ہوئی بقائے ذات کے ساتھ کیونکہ ذات فنا ہوئی بھی اور نہیں بھی ہوئی ، ذات کا جزو لطیف مشہود ہوگیا اور جزو کثیف مفقود اور فنا ہوگیا۔ اگر ذات اپنے دونوں لطیف اور کثیف جزوں کے ساتھ مشہود ہے تو یہ شہود خیال یا ذات کی مثال ہے

(خود ذات نہیں) ذات کی وہی حیثیت ہوگئی جو سپنے اور خواب میں ہوتی ہے۔
پانچویں قسم فنائے عالم ہے، خواہ شہودِ ذات کی وجہ سے خواہ شہودِ حق کی وجہ
سے۔ اگر مشہود کا علم (باقی ہے اور اس کا زوال نہیں ہوا) ہے تو ثابت ہوگیا
کہ مشہود کوئی بھی ہو (ذات یا حق)، مشاہدہ حق تعالیٰ کی آنکھ سے ہے (اپنی
آنکھ کا تو سوال ہی نہیں کیونکہ یہ فنائے عالم کی صورت ہے اور عالم میں خود
سالک بھی ہے جو عالم کی غیبوبت کے ضمن میں غائب ہوچکا ہے) اور چونکہ
حق تعالیٰ کو فنا نہیں نہ اپنی ذات کے شہود سے نہ عالم کے شہود سے (تو عالم
کا شہود باقی رہا) ایسی حالت میں یہ فنائے عالم نہیں۔ ہاں اگر مشہود کا علم
نہیں (اور وہ بھی غائب ہوگیا) تو یہ فنائے عالم کی حالت ہے اور شہودِ حق
یا شہودِ ذات کی وجہ سے دیدِ عالم سے فنا ہے (عالم کے ضمن میں خود ذات کی
فنا شامل ہے) جیسے کہ (چوتھی قسم میں) شہودِ حق یا کسی کائنات کے شہود
سے فنائے ذات حاصل ہوئی تھی۔ فنا کی یہ قسم اگرچہ چوتھی کے قریب قریب
ہے لیکن افادیت میں اس سے زیادہ ہے۔ چھٹی قسم فنائے ماسوی اللہ ہے
اس میں شہودِ حق سے ہر ماسوی اللہ فنا ہو جاتا ہے۔ اس خاص فنا میں یہ
ضروری ہے کہ اپنی ذات کی دید سے بھی فنا ہو اور یہ علم نہ ہو کہ ذات،
شہودِ حق میں مشغول ہے کیونکہ اس حالت میں ذات کا علم (ثابت بھی)
مشہود نہیں ہوتا۔ اس حالت سے تعلق رکھنے والا حق تعالیٰ کو یا اس کے
شئون کے ساتھ دیکھے گا ـــــ حق تعالیٰ ہمیشہ اپنی شئون کے ساتھ ہے
خود اس کو نہ کبھی عالم سے غفلت نہ کبھی اپنے اثر سے غفلت اور غیبوبت
ـــــ یا بغیر شئون کے دیکھے گا۔ شئون کے ساتھ دیکھا تو ہر ماسوا اللہ سے
فنا نہ ہوئی۔ ہاں بغیر شئون دیکھا اور غنی از ہر عالم دیکھا تو یہ خاص فنا

حاصل ہوئی۔ ساتویں قسم فنائے صفاتِ حق و تعلقاتِ صفات ہے اس کی صورت یہ ہے کہ فانی کے عین (ثابت) کو حق تعالےٰ سے عالم کے ظہور کا شہود ہو کسی عقلی امر زائد کے توسط سے نہیں بلکہ (براہ راست) ذاتِ حق سے۔ اس شہود میں حق تعالیٰ کے علت ہونے کی حیثیت مشہود نہیں ہوتی۔ صاحبِ فنا عالم کو معلول کی صورت میں نہیں دیکھتا۔ وہ عالم کو ایک ایسی حقیقت کی صورت میں دیکھتا ہے جو مظہر کی اپنی ذاتی استعداد کے مطابق مظہر کے عین ثابت میں ظاہر ہے عالم میں حق تعالیٰ کا کوئی اثر اس کو نہیں دکھتا۔ چنانچہ اس کے پاس کسی تعلق، کسی صفت اور کسی نعت و وصف کے موجود ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہوتی۔

یہ شہود اس کو تمام اسمار، صفات، نعوت اور اوصاف سے فنا کر دیتا ہے۔ وہ بس اتنا پاتا ہے کہ ممکنات کے اعیانِ ثابتہ کی استعداد کی تاثیر ہے اور وہ خود بھی اس تاثیر کا محل ہے اور اثر قبول کر رہا ہے۔ فنائے فنا کوئی مستقل قسم نہیں۔ فانی کو اپنی فنا کا علم نہ ہونا فنائے فنا ہے۔[1] جہاں تک بقا کا تعلق ہے، یہ فنا کے لیے لازم ہے، ہر فنا کے ساتھ اس کی ضد کی بقا ہے، مثلاً فنائے معاصی، بقائے طاعات ہے، فنائے خلق، بقائے حق ہے و علیٰ ہٰذا القیاس۔ بقا اور فنا میں اتنا فرق ہے کہ بقائے الٰہی نسبت ہے جو زائل نہیں ہوتی اور اس کا حکم کبھی نہیں بدلتا اور فنا کائناتی نسبت ہے جو زائل ہو جاتی ہے۔ بقا بندے کا قائم اور ثابت حال ہے کیونکہ اس کے عینِ ثابت کا عدم محال ہے۔ ساتھ ساتھ یہ بھی ناممکن ہے کہ جب کہ اس کے عینِ ثابت کے لیے وجود وصف ہے اور ہستی اس کی صفت ہے اس کو عینِ

---

[1] فتوحاتِ مکیہ جلد ۲ باب ۲۲۰۔ ص ۵۱۲ ۔ ۵۱۵۔

وجود کہا جائے۔ وجود تو اس کا وصف ہے جو پہلے نہ تھا اور حق کا وجود اس کا عین ہے اس لیے وصف (یعنی وصفی وجود) عینِ موصوف نہیں ہو سکتا۔[1] (وصف تو وصف ہی رہے گا عینِ موصوف کیسے ہو جائے گا)

شیوخِ طریقت کی تشریحوں کا حاصل

مذکورہ تشریحوں کا مجموعی حاصل یہ ہے کہ:

ا۔ فنا میں سالک کی ذات فنا نہیں ہوتی، وہ برابر باقی اور موجود رہتی ہے۔

ب۔ بقا سالک کا اپنا حال ہے، حق تعالیٰ کی اپنی بقا سے اِس کو کوئی واسطہ نہیں۔ حق تعالیٰ کی بقا اُس کی ذاتی صفت ہے جو نہ خلق میں حال ہوتی ہے اور نہ خلق اس میں شریک۔

ج۔ شیخ اکبر کی بعض خاص فناؤں کو چھوڑ کر متعارف فناؤں میں ہوش و حواس جاتے رہنا ضروری نہیں۔ استغراق یا ہوش و حواس کی ربودگی فنا کی ایک خاص کیفیت ہے اور یہ ابوالقاسم قشیری، علی ہجویری اور شہاب الدین سہروردی کے نزدیک حق تعالیٰ کی غیر معمولی عظمت اور جلالت سے دہشت زدگی کا نتیجہ ہے۔

د۔ خاص اوصاف و احوال کی رفت یا فنا دوسرے متبادل اوصاف و احوال کی آمد یا بقا ہے اور آپس میں لازم و ملزوم ہیں۔

ہ۔ فنا ایک ہی قسم کی نہیں ہوتی۔ سالک کی استعداد، مرتبے اور کمال کے لحاظ سے فنا کی متعدد قسمیں ہیں:

(۱) معاصی اور مخالفات کی فنا۔

---

[1] فتوحات مکیہ جلد ۲ باب ۲۲۱ ص ۵۱۵ - ۵۱۶۔

(۲) سالک کے اختیار اور ارادے کی فنا اور سالک کے اعمال و افعال سے براہِ راست دستِ قدرت کا تعلق۔

(۳) بلا اجازتِ حق بطورِ خود اختیار و ارادہ کی کارکردگی کی فنا۔ اجازتِ حق کی احتیاج ہر ہر فعل کے لیے بھی ہو سکتی ہے اور ایک طرح کے سب فعلوں کے لیے ایک ہی اجازت بھی کافی ہو سکتی ہے۔

(۴) ہوش و حواس کی فنا اور اپنی ذات اور خلق سے غفلت۔ اس فنا کے لیے بقا بصفاتِ حق لازم ہے۔

(۵) صفاتِ حق کی فنا۔ اس کے لیے بقا بشہودِ حق لازم ہے۔

(۶) شہودِ حق کی فنا۔ یہ استغراق اور استہلاک بحق کی کیفیت ہے۔

(۷) سالک کی کل صفات کی فنا اور اس کے عین ثابت یا حقیقتِ امکانیہ کا بعینہٖ ذاتِ حق کا مظہر ہو جانا۔

(۸) سالک کی ذات کی یکسر فنا اور ہر طرح کی تاثیروں کے احاطہ، اثر سے بالکل نکل جانا۔

(۹) پورے عالم کی مع سالک کے فنا۔

(۱۰) ماسوا اللہ کی مع سالک و شئونِ باری و خلق باری و تاثیرات و اثرات باری، فنا اور محض حق تعالیٰ کا شہود۔

(۱۱) صفاتِ حق اور ان کے تعلقات اور ان کی نسبتوں کی فنا اور عالم کا ایک حقیقتِ ثابتہ کے طور پر بغیر علیت و معلولیت و تعلق و انتساب شہود۔

(۱۲) فنا کی فنا۔ حقیقتاً یہ کوئی الگ اور مستقل قسم نہیں بلکہ فنا کے احساس کا زوال ہے جو دوسری فناؤں کے ضمن میں ہوتی ہے۔

سات سے گیارہ تک فنا کی قسمیں خاص شیخ اکبر کا کشف ہیں۔ دوسرے

شیوخ کے یہاں ان کا ذکر نہیں اور حقیقت یہ ہے کہ حواس اور ہوش کی ربودگی اور سالک کی بالکل ازخودرفتگی اور کامل استغراق اور استہلاک کی حالت میں کون مشاہد ہے، کیا مشاہدہ ہے اور کون مشہود ہے، ان سے باخبر ہونے کے لیے اور ان کی الگ الگ خصوصیتوں کو بیان کرنے اور ان کے لحاظ سے ان کی قسمیں مقرر کرنے کے لیے شیخ اکبر جیسی خوردہ بین تجریدی عقل اور غیر معمولی اعلا کشف کی ضرورت ہے اور ایسی خوردہ بین تجریدی عقل اور ایسا غیر معمولی اعلا کشف ہر ایک کا حصّہ نہیں۔

فنا اور بقا کے متعلق گذشتہ تفصیل کو سامنے رکھ کر مولانا کے ارشادات اور تاثرات کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کو ان بزرگوں کے بیانات سے اختلاف نہیں ہے۔ شیخ اکبر کی مخصوص فنا کی قسموں کے اثرات مولانا کے یہاں نہیں ملتے اور اپنی غیر معمولی تجرید اور الہامِ خاص ہونے کی وجہ سے ملنے بھی نہیں چاہییں۔ وہ شیخ کا ہی حصّہ ہیں۔

فنا اور فانی کی ذات بے نہایت عظمت اور بے غایت جلالت کے مقابلے میں فانی کی ہستی کتنی ہی حقیر اور ناچیز کیوں نہ ہو تاہم ایک حقیقت ہے اور اپنی جگہ باقی اور قائم ہے نیستِ مطلق اور معدومِ کلی نہیں، صرف حالت کی تبدیلی ہے:

ہست از روئے بقائے ذاتِ او	نیست گشتہ وصفِ او در وصفِ ہو
چوں زبانۂ شمع پیشِ آفتاب	نیست باشد، ہست باشد در حساب
ہست باشد ذاتِ او تا تو اگر	بر نہی پنبہ بسوزد زاں شرر

باری تعالیٰ کی اپنی بقا باری تعالیٰ مخلوق سے بالکل الگ اور ہماری

ہر قیل و قال اور ہر شور و شغب سے بالاتر ہے اس کی عظمت اور غیرت کا تقاضا ہے کہ مخلوق سے اس کی غیریت اور بیگانگی برابر برقرار اور قائم رہے:

غیرتِ آں باشد کہ او غیر ہمہ است آنکہ افزوں از بیان و دمدمہ است

اس کی اپنی ہستی مخلوق سے علاحدہ ممتاز اور سب سے الگ نمایاں اور متعین ہے پھر اس کے کسی میں ہونے کے یا کسی کے اس میں ہونے کے کیا معنی، اس کی ہستی اور بقا کو دوسروں سے کیا واسطہ۔

حق پدیدست از میان دیگراں ہمچو ماہ اندر میان اختراں

فنا اور ہوش و حواس فنائے مطلق میں یہ ضروری نہیں کہ ہوش و حواس گم ہو جائیں اور فانی اپنے آس پاس سے بالکل غافل اور بے خبر ہو جائے اور اپنی انانیت بالکل کھو بیٹھے۔ مولانا نے ایک فانی بزرگ، شیخ دقوقی کے متعلق بیان کیا ہے کہ انھوں نے ایک کشتی کو غرق ہوتے دیکھا اور اہلِ کشتی کی سراسیمگی، گھبراہٹ، آہ و زاری اور بےچارگی کو محسوس کیا تو ضبط نہ ہو سکا اور رو رو کر جنابِ باری میں دعا کے لیے ہاتھ اُٹھا دیے:

اشک می رفت از دو چشمش و آں دُعا بے خود از وے مے برآمد بر سما
آں دعائے بیخوداں خود دیگرست آں دُعا ز و نیست گفتِ داورست
آں دعا حق میکند چوں او فناست آں دعا و آں اجابت از خدا است
واسطہ مخلوق نے اندر میان بے خبر زاں لابہ کردن جسم و جاں

از خود رفتگی اور حواس باختگی استغراق اور استہلاک کی حالت ہے طالب باری تعالیٰ کے پُر عظمت و جلالت جمالِ بے چون اور حُسنِ بے چگوں سے دہشت زدہ اور مسحور ہو جائے اور ہوش و حواس جاتے رہیں۔ مولانا نے پیر چنگ

نواز کے متعلق کہا ہے:

حیرتے آمد در دلش آں زماں	کہ بروں شد از زمین و آسماں

اور "غرقہ گشتہ در جمال ذو الجلال"، ایسا غرق و ہلاک ہوا کہ اس کے ہوش و خرد اور حواس سب فنا ہو گئے:

غرقۂ نے کہ خلاصی باشدش	یا بجز دریا کسے بشناسدش

پیر دامن، راز گفت و گو فشاند	نیم گفتہ در دہان او بماند

فنا اور بقا کا تلازم فنا اور بقا لازم و ملزوم ہیں۔ فنا کے ساتھ بقا ناگزیر ہے، ہر ویرانی آبادی کا پیش خیمہ ہے، ایک سر لیتے ہیں تو عیوض میں اسی وقت سیکڑوں سر دیتے ہیں:

خانہ را ویراں کند، زیر و زبر	پس بیک ساعت کند معمور تر

گر یکے را سر ببر و از بدن	صد ہزاراں سر برآرد در زمن

اتنا ہی نہیں کہ فنا کا انجام بقا ہے، جیسی کچھ بھی ہو بلکہ جو حالتِ فنا ہوتی ہے اُس سے بہتر اور برتر حالت کا ظہور ہوتا ہے۔ مولانا نے متعدد پے در پے اور درجہ بدرجہ فناؤں اور اُن کے بجائے بہتر بقاؤں کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے:

ایں بقاہا از فناہا یافتی	از فنایش او چرا برتافتی

زاں فناہا چہ زیاں بودت کہ تا	ہر بقا چفسیدۂ اے بے نوا

چوں دوم از اولیت بہتر ست	پس فنا جوی و مبدل را پرست

فنائے معاصی و رذائل وغیرہ معاصی کے فقدان اور ظہورِ طاعات کو، عاداتِ قبیحہ کے زوال اور عاداتِ شریفہ کے وجود کو یا ترکِ رذائل اور اختیارِ فضائل وغیرہ خاص خاص رخوں کی فناؤں اور بقاؤں

کو جنھیں بعض بزرگوں نے فنا اور بقا کا نام دیا ہے، میری نظر سے نہیں گزرا کہ مولانا نے اُن کو فنا اور بقا سے تعبیر کیا ہے۔ اور بقول شیخ شہاب الدین سہروردی یہ فنا اور بقا ہے بھی نہیں، کچھ کا تعلق توبہ و انابت سے ہے، کچھ کا زُہد سے اور کچھ کا تزکیہ و طہارت نفس سے، یہ ٹھیک ہے کہ ہر ایک میں فنا کا کوئی نہ کوئی خاص پہلو ضرور ہے[1]۔

فنائے ارادہ و اختیار یا اہلِ کمال کا جبر فنا کی ایک صورت یہ ہے کہ سالک کا اختیار اور ارادہ بالکل فنا ہو جائے باری تعالیٰ کا دست تصرف براہِ راست اُس کے اعمال و افعال میں عامل ہو اور خود سالک اُس کے دستِ قدرت کا قلم:

خفتہ از احوالِ دنیا روز و شب چوں قلم در پنجۂ تقلیبِ رب

لوگوں کی نظروں میں سالک عامل اور فعّال ہے، یہ قدرت اور پنجۂ تقلیب سامنے نہیں وہ سمجھتے ہیں کہ سالک سے سرزد ہونے والے اعمال خود سالک کا کسب ہے اور اس لیے وہی ذمہ دار ہے:

آنکہ او پنجہ نہ بیند در رقم فعل پندارد بجنبش از قلم

یہ سلب اختیار و ارادہ صورتاً جبر ہوتے ہوئے جبر نہیں ہے بلکہ اختیار ہے اور برترین اختیار، تمام ارواح سماوی اس کی کارسازی میں مصروف، تمام اجسامِ ارضی اس کے زیر اقتدار کی زد میں۔ وہ مضطر اور بے اقتدار جماد نہیں۔ اس نے ولائے ذات کے مقابلے میں ولائے ایزدی کو اور خود کاری کے بجائے الٰہی کارسازی کو انتخاب کیا ہے اور اپنے اختیار کو اختیارِ اعلیٰ میں محو کر دیا ہے:

---

[1] عوارف باب ۶۱۔

جملۂ ارواح در تدبیرِ اوست | جملۂ اشباح ہم در تیرِ اوست
آنکہ او مغلوبِ اندر لطفِ ماست | نیست مضطر بلکہ مختارِ ولاست
منتہائے اختیار آں ست خود | کاختیارش گردد ایں جا مفتقد

یہ اہلِ جبر کا اضطرار اور مریضانِ رعشہ کی بے سکت حرکت نہیں، یہ اپنی جگہ قوتِ پرواز اور تیزیِ رفتار ہے:

جبر باشد پر و بال کاملاں | جبر ہم زنداں و بند کاملاں

چنانچہ یہ بزرگ جبر کے بال و پر سے پرواز اور بالا روی میں مدد نہیں لیں تو تمام ترقیاں اور عروج ختم ہو جائیں اور یہی جبرِ آزادی قید و بند ہو کر اُس کے زوال کا باعث ہو جائے۔

غیر مجاز خود کاری کی فنا فنا کی ایک قسم یہ ہے کہ اختیار کے ہوتے ہوئے بطور خود اُس کو متصرف بنانے کا حق لے لیا جائے۔ اجازتِ حق اور اس کے فرمان کے بغیر سالک کا کوئی قدم نہ اُٹھے کسی کو ہر ہر عمل کے لیے الگ الگ اجازت اور حکم کی ضرورت ہوتی ہے اور کسی کو ایک جیسے تمام عملوں کے لیے عام اجازت کی حاجت ہوتی ہے۔ مولانا ایک شیخ کی زبان سے اس فنائے خاص کی تاثیر بیان کرتے ہیں:

عام ما و خاص ما فرمانِ اوست | جانِ ما بر رد دواں جویانِ اوست
دورم از تحسین و تشویقش ہمہ | فارغ از تکذیب و تصدیقش ہمہ
فردی ما جفتی ما نہ از ہواست | جانِ ما چو مہرہ در دستِ خداست

فنائے اوصافِ خلق فنا کی بہت نمایاں اور اہم قسم یہ ہے کہ سالک اپنے تمام اوصاف سے خالی ہو جائے اور خودی کے سارے امتیازی نشان محو ہو جائیں، صفاتِ حق پوری طرح اُس پر غلبہ

پالیں، مخلوق کا رنگ اُترتا ہے تو خالق کا رنگ چڑھتا ہے اور اس رنگ میں سالک مست ہو جاتا ہے۔ مستی اور جوش کے عالم میں مُنہ سے ایسی باتیں بھی نکل جاتی ہیں جو معتدل حالات میں قابلِ گرفت ہوتی ہیں:

صبغۃ اللہ ہست رنگِ خم ہو — پیسہا یک رنگ گردد اندرو
چوں دروں خم افتد و گوئیش قم — از طرب گوید منم خم لا تلم
آں منم خم، خود انا الحق گفتن ست — رنگ آتش دارد الا آہن ست
رنگ آہن محو رنگ آتش ست — ز آتشی مے لا فد و خامش وش ست

مولانا نے روزمرّہ کی سامنے کی نظیروں سے اوصاف کی فنا اور اصل حقیقت کی موجودگی اور استمرار کو واضح کیا ہے کہ سالک کی ذاتی انفرادیت اور حقیقی شخصیت فنا نہیں ہوتی اس کے شخصی اوصاف اور اس کی امتیازی خصوصیات زائل ہو جاتی ہیں۔ اصل حقیقت اپنی ناقابلِ لحاظ فرومایگی کے باعث بے نہایت عظمت و جلالت کے سامنے نظروں سے رہ جاتی ہے اور گویا بے بود معلوم ہونے لگتی ہے۔ سو من شہد میں رتی بھر سرکہ کیا حیثیت رکھتا ہے۔ بے شبہ سرکہ موجود ہے۔ وزن کرو تو شہد سو من اور ایک رتی ہے لیکن سرکہ کا رنگ، مزہ، بو، اس کی اپنی رقّت بلکہ اصل مقدار سب کچھ ہوتے ہوئے نامحسوس ہیں:

در دو صد من شہد یک اوقیہ خل — چوں درافگندی و در وے گشت حل
نیست باشد طعم خل چوں مے چشی — ہست یک وُقیہ فزوں چوں مے کشی

یا سالک کی ذاتی انفرادیت اور حقیقی شخصیت کو کوزے میں بند پانی سمجھ لو۔ کوزہ بھر پانی کی مقدار، چہ گونی، شکل، رنگ، مزہ اور بو سب اس وقت محسوس ہیں جب تک وہ کوزے میں ہے، جوں ہی یہ پانی دریا میں ملا

اس کے سب امتیازی نشان اور انفرادی اوصاف محو ہوئے۔ نہ اُس کی مخصوص مقدار رہی نہ ممتاز جگہ رہی نہ شکل اور کیفیت زائل ہوگئی۔ رنگ، مزا، بو اور اُس کا اپنا بہاؤ سب نظروں سے غائب ہو گئے۔ دریا کی خصوصیات اس کی خصوصیت ہو گئی۔ لیکن کیا اس سے کوزے کے پانی کی اصل حقیقت اور حقیقی اصلیت ناپید ہو گئی؟ کوزے کا پانی بہر حال ہے اور رہے گا۔

آب کوزہ چوں در آبِ جو شود | محو گردد دروے و چوں او شود
وصفِ او فانی شود، ذاتش بقا | زین سپس نے کم شود نے بدلقا

اس سے زیادہ گہری اور مغالطے میں ڈال دینے والی نظیر کی تحلیل کرو، اوصاف میں تفاوت ملے گا۔ ذات اس میں بھی قائم اور مستمر ہوگی۔ نطفہ اپنے ذاتی مادے اور اپنی اصلی عضوی صورت کے لحاظ سے کتنی کم مایہ حقیقت ہے لیکن نفس مدبّر کی تاثیر اور خارجی غذاؤں سے اضافی مواد کو جذب کرتا چلا جاتا ہے اور یہ کم مایہ نطفہ نشو و نما پاکر پورے انسانی جسم کو سما لیتا ہے اور انسانی جسد کی تمام خصوصیتیں حاصل کر لیتا ہے، بلکہ نطفہ فنا ہو جاتا ہے اور اُس کے بجائے انسانی جسد موجود ہو جاتا ہے لیکن حقیقت کیا ہے؟ نطفہ اپنے اجزائے اصلیہ کے اعتبار سے برابر قائم ہے۔ غذا سے حاصل کیے ہوئے اضافی مادے اِن اجزا سے قرین ہیں نہ کہ اُس کے جواہر اصلیہ سے متحد اور عین یا اُن میں سرایت اور حلول کیے ہوے۔ ہاں ان کم مایہ اجزا نے اضافی مواد سے مل کر اُن کا حجم اور اُن کی خصوصیات حاصل کر لی ہیں اور اپنی کم مایگی اور صغر کی وجہ سے اپنا حجم اور اپنی خصوصیات نظروں سے محو کر دی ہیں۔[1] فانی کی ذات میں دوسرے کے اوصاف کی نمود کی تعبیر زیادہ

---

[1] نطفے کے اجزائے اصلیہ کی بقا اور نفس مدبر کی مدد سے جذب (باقی اگلے صفحہ پر)

سے زیادہ قرب و اتصال سے کی جا سکتی ہے اور اوصاف حق اور خلق کے مسئلے میں قرب و اتّصال کی واحد صورت "اتصالے بے تکیف بے قیاس" ہے نہ کہ عام مکانی قرب و اتّصال، کیوں کہ باری تعالیٰ جسم اور جسمانیت سے مقدس ہے اور قرب و اتصالِ مکانی کے لیے جسمانیت ضروری ہے:

اے ایازِ گشتہ فانی ز اقتراب ہمچوں اختر در شعاعِ آفتاب
بلکہ چوں نطفہ مبدل تو بتن نہ حلول و اتحادِ مفتتن

اس لیے کیف قرب کو اتحاد سے ہی تعبیر کیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ اتحادِ وصف ہے اتحادِ ذات نہیں۔ فانی کی ذات کی تاریکی دور ہو کر باری تعالیٰ کی نورانیت حاوی ہو جاتی ہے اور وصفِ باری، ذاتِ فانی میں سرایت کر کے ایک وحدت اور اکائی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور سالک انا الحق پکار اُٹھتا ہے۔ اس قسم کی وحدت بنے بغیر یہ نعرہ محض جھوٹا ادّعا ہے اور اسی لیے لعنت ہے اور اوصاف حق کے انعکاس اور اتّحاد کے ساتھ واقعیت اور رحمت:

پس نشاید کہ بگوید سنگ انا او ہمہ تاریکیے ہست و فنا
گفت فرعونے "انا الحق"، گشت پست گفت منصورے انا الحق، و برست
آں "انا"، را لعنۃ اللہ در عقب ویں "انا"، را رحمۃ اللہ اے محبّ
زانکہ او سنگ سیہ بد ایں عقیق آں عدوّ نور بود و ایں عشیق
ایں "انا"، ہو، بود در سر اے فضول ز اتّحادِ نور، نہ راہِ حلول

(باقی حاشیہ گزشتہ صفحہ کا) غذا اور نشو و نما کے لیے دیکھو شرح اشاراتِ طوسی نمط سوم و ہدیہ سعیدیہ مع حاشیہ بحث فیما یقع فیہ الحرکۃ۔

غرض یہ کہ یہ فنا فانی کی ذات کی نیستی اور زوال نہیں بلکہ اس کی ہستی کا استمرار اور اس کی بقا ہے، لیکن دوسرے کی بقا اور آمد کے ساتھ اس طرح کہ اپنے اوصاف گم کیے اور دوسرے کی خصوصیات جذب کیں اور اتصال پیدا کیا:

گرچہ آں وصلت بقا اندر بقاست لیک ز اول آں بقا اندر فناست

اور نہ حلول ہے کہ ایک ذات دوسری ذات میں سرایت کر جائے، نہ اتحاد ہے کہ دو ذاتیں ایک دوسرے کی عین ہو جائیں اور ایک دوسری بعینہٖ ہو جائے، پھر نہ قربِ مکانی ہو نہ وصلِ جسمانی اور پھر بھی ایک دوسرے کے اوصاف کو حاصل کر لے، یہ عقلاً ناقابلِ تصوّر ہے کیونکہ عقل نہ ذاتِ ممکن یا انائے مخلوق کی حقیقت سے واقف نہ اس کی امتیازی صفات کے زائل ہو جانے کا اس کو شعور۔ صفاتِ باری کی عکس ریزی اور ان کی فعّالی اور تاثیر بھی اس کی دسترس سے باہر۔ چنانچہ وہ فنا اور بقا کو یا اتحاد اور عینیّت سمجھ لیتی ہے یا حلول و سرایت قرار دیتی ہے:

مے فتد ایں عقلہا در افتقاد در مغاکے در حلول و اتحاد

واقعہ یہ ہے کہ یہ احساس اور کشف کا مسئلہ ہے اس منزل سے گزرے بغیر نہ ذات کی اصلیت کھلتی ہے نہ فنا اور بقا کی حقیقی نوعیت۔ یہ خالص ذوقی حقائق ہیں، ان کو عقل سے واسطہ نہیں:

لیک چوں مَن لَم یَذُق لَم یَدرِ بود عقل و تخییلاتِ او حیرت فزود

کے شود کشف از تفکر ایں انا ایں انا، مکشوف شد بعد الفنا

ظاہری وحدت

سالک صفاتِ خلق سے فنا ہو چکتا ہے تو صفاتِ حق اُس پر جلوہ فگن ہو جاتی ہیں اور وہی نمایاں ہوتی ہیں،

سالک کا اپنا کچھ نہیں رہتا۔ وہ مردہ جیسا ہوتا ہے اور اُس کے پردے میں ذاتِ احدیّت عامل ہوتی ہے۔ پردے کے عقب سے صفاتِ حق عکس ریز ہوتی ہیں آواز اُس کے منہ سے نکلتی معلوم ہوتی ہے لیکن بولتا ہے کوئی اور، کان اس کے اور سننے والا دوسرا، آنکھیں اس کی اور دیکھنے والا الگ:

مطلق آں آواز خود از شہ بود — گرچہ از حلقوم عبداللہ بود
گفت او را من زبان و چشم تو — من حواس و من رضا و خشم تو
رَو، کہ بی یَسْمَعُ و بی یُبْصِر توئی — ہر توئی چہ جائے صاحب سرّ توئی

ذاتیں الگ الگ ہوتے ہوئے، "ما" اور "من" کا فرق رکھتے ہوئے گویا الگ الگ نہیں ہوتیں، فرق، یوں سمجھو کہ نہیں رہتا حقیقی اثنینیّت اور اصلی دوئی عملی وحدت میں چھپ جاتی ہے:

آں ہلیلہ پروریدہ در شکر — چاشنیِ تلخیش نبود دگر
آں ہلیلہ رستہ از ما و منے — نقش دارد از ہلیلہ طعم نے

سالک اپنے آپ کو کھو کر اس کا ہو جاتا ہے تو وہ سالک کا ہو جاتا ہے اور "من"، "و" "او"، کا پردہ گویا نہیں رہتا:

چوں شدی "مَن کانَ لِلّٰہ"[1] از ولہ — من ترا باشم کہ کانَ اللّٰہُ لَہ

اور اللہ کے اُس کا ہو جانے کے حدود یہاں تک پہنچ جاتے ہیں کہ خود وہ بھی:

گہ توئی، گویم ترا گاہے منم — ہرچہ گویم آفتابے روشنم

یہ تقرّب یک طرفہ نہیں ہوتا، یہ وہ ہے تو وہ یہ:

---

[1] الطبرانی فی الصغیر۔

چوں شکر گردی ز تاثیرِ وفا ۔۔۔ پس شکر کے از شکر باشد جدا

لیکن یہ حقیقی عینیت نہیں۔ "توئی"، واقع میں اپنی جگہ ہے اور "من"، اپنی جگہ۔ مشکوٰۃ اور طاقچہ وہی "تو" ہے، چراغ "توئی" ہے لیکن روشنی اُس کی نہیں۔ آفتابِ عالمتاب کی روشنی ہے جو "تو" کے دریچے سے طلوع ہو رہی ہے اور دنیا کو منور کر رہی ہے اور دشواریوں کو دور کر رہی ہے، جہاں پڑتی ہے وہاں تاریکیوں کی کایا پلٹ دیتی ہے:

ہر کجا تابم ز مشکوٰتِ دمے ۔۔۔ حل شد آنجا مشکلاتِ عالمے

اور جب اپنی خودی اور اپنا "من" محو ہو گیا تو ساری خودیاں اور سب "من"، وہی وہ ہو گئے۔ جو اپنا نہیں رہا وہ سب کا ہو گیا اور سب ہو گیا، دوئی جاتی رہی:

ہر کہ بے "من"، شد ہمہ "منہا" خود اوست ۔۔۔ یار جملہ شد چو خود را نیست دوست

یہ صرف اوصاف کی محویت ہے، حقیقتوں کا عدم نہیں، حقیقتیں اپنی جگہ سب ہیں اور یقیناً ہیں:

چوں ز حرف و صوت و دم یکتا شود ۔۔۔ آں ہمہ را بگذارد و دریا شود
حرف گوئی، حرف نوشی، حرفہا ۔۔۔ ہر سہ جاں گردند اندر انتہا
نانِ دہندہ و نان ستاں و نانِ پاک ۔۔۔ سادہ گردند از صور گردند خاک
لیک معنی شان بود در سہ مقام ۔۔۔ در مراتب ہم ممیّز ہم مدام
خاک شد صورت و لے معنی نشد ۔۔۔ ہر کہ گوید شد تو گوئیش نے نشد

لیکن حقائق اگر سالک کی نظروں سے غائب نہ ہوئے اور وہ "من"، "ودما" کے فرق کو سینے سے لگائے ہے اور دوئی اُس کی آنکھوں سے نہیں دور ہوئی تو وہ درِ وحدت سے دھتکار دیے جانے کا سزاوار ہے:

مرغِ خویشی، صیدِ خویشی، دامِ خویش ۔۔۔ صدرِ خویشی، فرشِ خویشی، بامِ خویش

یہ کثرت "تو" اور "او" کی تفریق کا طلسم ہے، فنائے "تو" سے یہ طلسم ٹوٹتا اور وحدت ہی وحدت ہے:

خود ہم او آب سب وہم ساقی و مست ہر سہ یک شد چوں طلسم تو شکست

بس تو ہے، میں نہیں، اس لیے تو ہی کہہ، تو ہی سن اور تو ہی رہو:

ہم بگو تو، ہم تو بشنو، ہم تو باش ما ہمہ لاشئ ایم با چندیں تراش

یا پھر میں ہوں اور تو نہیں۔ عرب بھی میں اور شاہ یا حق بھی میں؛ وحدت دو طرفہ ہوتی ہے:

ہم عرب ما، ہم سبو ما، ہم ملک جملہ ما یؤفک عنہ من افک

اس ظاہری وحدت کا منشا حال ہے۔ تعبیریں احوال کے اظہار کے وسائل، وحدت اگر فانی کا حال نہیں ہے اور اس نے "ما" اور "من" کو فنا کر کے "من"، "تو" سے رہائی حاصل نہیں کر لی ہے تو اس قسم کے نعرے گمراہی بلکہ کفر ہیں حسین بن منصور نے "انا الحق" کہا، یہ اس کی اپنی واقعی حالت کی تعبیر تھی اس لیے نور اور روشنی تھی۔ فرعون نے "انا ربکم الاعلیٰ" کہا تو یہ اس کا واقعی حال نہ تھا، جھوٹا اِدّعا تھا اس لیے ظلمت اور جھوٹ تھا:

ہر عبارت خود نشانِ حالتے ست حال چوں دست و عبارت آلتے ست

عبارت کا اصل محرک حال ہے جو اظہار پر مضطر کر دیتا ہے، حال کا جبر تھا اور اسی لیے:

بود انا الحق در لب منصور نور بود انا اللہ در لب فرعون زُور

صفاتِ خلق سے فنا ہو کر صفاتِ حق یا وجہِ وحدت میں بقا کے بعد سالک ہلاکت اور فساد سے محفوظ ہو جاتا ہے، انسانی خصوصیات اور جسدی اوصاف کا اس کی ذات میں اثر نہیں رہتا۔ جسمانی عیوب و نقائص سے ذات الگ

ہو جاتی ہے اور اس پر اُن کی تاثیر کارگر نہیں ہوتی :

ہر کہ اندر وجہ ما باشد فنا　　کُلُّ شَیْءٍ ہَالِکٌ نبود ورا

زانکہ در اِلّا ست او، از لا گذشت　　ہر کہ در الّا ست، او فانی نگست

فنائے صفاتِ حق شیخ قشیری کے بیان کے مطابق صفاتِ حق فنا ہوتی ہیں تو شہودِ حق کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے، سارے حواس اور نطق و قیل و قال سب جاتے رہتے ہیں :

شد حواس و نطقِ بے پایانِ ما　　محو نورِ دانشِ سلطانِ ما

ماسوا اللہ کی نفی ہو جاتی ہے اور حق ہی حق مشہود ہوتا ہے، ذات اور صفات سب محو ہو جاتے ہیں :

رخت خود را من زرہ بر داشتم　　غیرِ حق را من عدم انگاشتم

مشاہدۂ حق کی علامتیں موجود ہوتی ہیں اور خود محو ہوتے ہیں۔ یہ بزرگ بارگاہِ خاص کے صدر نشین ہیں۔ عرش و کرسی سے مرتبے میں زیادہ اور فضائے لامحدود سے ماوراء :

برترند از عرش و کرسی و خلا　　ساکنانِ مقعدِ صدق خدا

صد نشاں دارند و محو مطلق اند　　چہ نشان بل عین دیدارِ حق اند

بارگاہِ ایزدی کی عظمت اور جلالت سے ہوش و حواس گم، زبان بے قابو اور الفاظ پر ضبط نہیں۔ مولانا نے شیخ بایزید بسطامی کی کیفیت کو بیان کیا ہے :

با مریداں آں فقیر محتشم　　بایزید آمد کہ نک یزداں منم !

گفت مستانہ عیاں آں ذوفنون　　لا الٰہ اِلّا انا، ہا! فَاعْبُدُوْنِ

اِس حالت کے گذرنے کے بعد لوگوں نے اِن شطحات کا اُن سے ذکر کیا۔

شیخ نے انھیں ہدایت کی کہ اگر اس قسم کے کلمات آئندہ سنیں تو فوراً قتل کر دیں۔
شیخ پر پھر یہی عالت طاری ہوئی اور :

عقل را سیل تحیّر در ربود | زاں قوی تر گفت کاول گفتہ بود
نیست اندر جبّہ ام الّا خدا | چند جوئی بر زمین و بر سما

مریدوں نے تعمیل ارشاد کی، چھریاں، تلواریں لے کر دوڑے، جس نے چھری ماری اُس کے اپنے بدن سے خون کے فوّارے چھوٹ گئے، اپنا ہی بدن خستہ و مجروح ہوا اور شیخ محفوظ، صحیح سالم۔ اُن پر کوئی حملہ کارگر نہ ہوا :

ہر کہ اندر شیخ تیغے مے خلید | باز گونہ از تن خود مے درید
یک اثر نے بر تن آں ذوفنون | واں مریداں خستۂ و غرقاب خوں

اور لوگوں کو کہنا پڑا کہ :

ایں تنِ تو گر تنِ مردم بدے | چوں تنِ مردم ز خنجر گم شدے

شیخ اکبر نے اس کیفیت کی توجیہہ عبدیت والوہیت کے درمیانی مقام سے کی ہے، اپنے اور ما سوا کے درمیان باری تعالیٰ بندے کو کھڑا کر دیتا ہے۔ بندہ باری تعالیٰ کے لیے آئینۂ ہستی ہے، شیخ اسی مقام میں تھے اور ان کا مطلب یہ تھا کہ جبّۂ ہستی یا اس آئینے میں وہی ہے جس کا اس میں عکس پڑ رہا ہے، اور یہ سچ تھا مگر ایک خاص حد تک یعنی اس حد تک کہ اس صورت کے ظہور میں ناظر یعنی حق تعالےٰ کی ہستی کو بھی دخل ہے لیکن واقع میں آئینے کی یہ صورت خود ناظر اور حق نہیں ہے اور نہ یہ صورت خود آئینہ ہے۔ آئینہ بالکل الگ حقیقت ہے۔ ہاں اس صورت میں خود آئینے کے پہلوؤں اور اس کی کمیت اور قرب و بعد وغیرہ کو دخل ہے، گویا شیخ اس کو ربودگی حواس یا غلبۂ حق کا نتیجہ نہیں قرار دیتے اور چونکہ بایزید ایسے مقام پر تھے جہاں ماسوا اللہ

اور حق تعالیٰ میں اُن کی ذات حجاب تھی، اب اُن کا جبہ تھا اور وجود حق، باقی سب محجوب۔ [1]

مولانا نے اس کیفیت کی تصویب فنائے شخصیت اور غلبۂ حق سے کی ہے کہ بندے کی شخصیت محو ہوگئی اور حق کا اس پر تسلّط ہوگیا، اب یہ کہنا بایزید کا کہنا نہ تھا بلکہ اُن کی زبان سے خود باری تعالیٰ ناطق تھا؛

گر ترا از تو بکل خالی کند تو شوی پست او سخن عالی کند

گر چہ قرآں از لب پیغمبر ست ہر کہ گوید، حق نگفت او کافر ست

شیخ اکبر سالک کے تمام اُن اثرات کے احاطے سے نکل جانے کو جن کا تعلق سالک کی ذات کی موجودگی سے ہو، فنائے ذات کی ایک خاص صورت قرار دیتے ہیں۔ اس میں مشہود ہی مشہود رہتا ہے۔ لیکن اس فنا میں ان کے نزدیک مشہود کی تخصیص نہیں، مشہود ذاتِ حق ہو یا کوئی کائنات۔ مولانا کی اس مثال کو شیخ کی اس خاص فنا میں بسہولت شامل کیا جا سکتا ہے لیکن یہاں مولانا نے غلبۂ حق کی صراحت کر دی ہے گویا مولانا کے نزدیک یہ مشہودیت حق کی صورت ہے۔ شیخ اکبر بھی اپنی خاص فنا میں مشہودیتِ حق کے منکر نہیں مگر مولانا کے یہاں غیر حق کی مشہودیت کی مجھے کوئی مثال نہیں ملی اور ایسی مثال کے ملے بغیر یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ شیخ بایزید کی فنا کو شیخ اکبر کی فنا میں شامل کرتے ہیں یا اُسے تسلیم کرتے ہیں اور اُس سے متاثر ہیں۔

مشاہدۂ حق کی بےخودی سے سالک خودی میں آتا ہے اور ہوش و حواس درست ہوتے ہیں تو وہ ایسے رازوں اور حقائق سے واقف ہوتا ہے

---

[1] فتوحات مکیہ جلد ۲۔ باب ۳۲۱۔

جن کی دوسروں کو خبر نہیں ہوتی، درونِ بارگاہ اُس کی دید ہے جبکہ دوسروں کی شنید، اس نے حقیقت کا، اس میں فنا ہو کر براہ راست مشاہدہ کیا ہے اور دوسروں نے سُنا ہے:

مردہ است از خود شدہ زندہ برب　　　زاں بود اسرارِ حقّش در دو لب

اور کبھی کبھی اُس کے مُنہ سے ایسی باتیں نکل جاتی ہیں جو اہلِ شنید کے لیے اچنبھے کا باعث ہوتی ہیں اور وہ چونک جاتے ہیں ورنہ عام یہی ہے کہ رازدانانِ بارگاہ کی زبانیں سی دی جاتی ہیں اور اُن پر مہر لگا دی جاتی ہے:

ہر کرا اسرارِ حق آموختند　　　مہر کردند و دہانش دوختند

اور وہ اُتنا ہی کہتے ہیں جتنے کی اجازت ملتی ہے اور جتنے کا حکم ہوتا ہے بلکہ اُن کا کہنا، سننا اُن کا نہیں، ان کے پردے میں کوئی دوسرا ہوتا ہے:

گفتِ شان و نفسِ شان و نقشِ شان　　　جملہ جانِ مطلق آمد بے نشاں

فنائے شہود بقولِ شیخ قشیری استغراق و استہلاک سے شہودِ حق کا زوال ہو جاتا ہے۔ اس فنا میں ہوش و خرد سب گم ہو جاتے ہیں، راہی جمالِ ذی الجلال میں غرق اور نابود ہو جاتا ہے۔ استغراق اور ہوشیاری متضاد ہیں، عقل و ہوش اور استغراق یہ گناہ ہے:

راہِ فانی گشتہ راہِ دیگر است　　　زانکہ ہشیاری گناہِ دیگر است

شیخ ابو العباسِ سیاری کا تجربہ یہ ہے کہ جو جمالِ حق میں مشغول ہیں وہ لذت و سرور سے نابلد ہیں، باری تعالیٰ کے متعلق اُن کی گفت و شنید سب سلب ہو جاتی ہے۔ گفت و شنید مشاہدہ نہیں جمالِ احدیت کا حجاب ہے۔ غالباً شیخ کی مراد اس مشاہدے سے مشاہدۂ حق میں استغراق ہے۔ استغراق میں محویت طاری ہو جاتی ہے۔ مولانا نے بھی اس تجربے کو بیان کیا ہے لیکن اتنے اضافے کے

ساتھ کہ یہ بے التذاذی اپنی جگہ خود ایک قسم کی لذّت ہے ۔ یہ بزرگ تمام لذّتوں سے بے تعلق ہوتے ہوئے بھی ایک طرح کی لذّت محسوس کرتے ہیں ، گویا استغراق اور استہلاک خود سرور اور لذّت ہے اور اس کو وہی محسوس کرتا ہے جس پر یہ کیفیت گذرتی ہے ۔

گرچہ از لذّات بے تاثیر شد　　　لذّتے بود او و لذّت گیر شد

جمالِ حق کا مشاہدہ غالب آجاتا ہے اور یہ بحرِ جمال میں غرق ہوکر نابود ہوجاتے ہیں :

ہر کہ او مغلوب شد مرحوم گشت　　　در بحارِ رحمتش معدوم گشت

یہ ایسے معدوم اور فانی ہیں کہ باری تعالیٰ کا دریائے جود ان پر موجزن ہے کسی کو ان پر سبقت اور غلبے کا یارا نہیں ، پوری کائنات زیرِ نگیں جو چاہیں جیسا چاہیں کریں ، ہر طرح متصرف :

نے چناں معدوم کز اہلِ وجود　　　ہیچ بروے چیرہ اندر گاہ جود
بلکہ والی گشت موجودات را　　　بے گمان و بے نفاق و بے ریا
بے مثال و بے مکان و بے نشاں　　　بے زمان و بے چنین و بے چناں
بے نشکال اندر سوال و در جواب　　　دم مزن ، واللہ اعلم بالصّواب

اس کیفیت کی حقیقی نوعیت کون بتا سکتا ہے ۔ جو بتاتے اُن کی اپنی ہی خبر نہیں ، نہ نام ، نہ نشان ، نہ پتا نہ مقام ، نہ کوئی سوال نہ کہیں سے جواب ۔ یہاں دم مارنے کی نہ جگہ نہ کسی کو مجال ، بس اللہ باقی والکل فانٍ ۔

واللہ اعلم بالصّواب والیہ المرجع والمآب ۔